خطی اهدائی
کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی
۹۵۴

۹۵۴

اسفار

بازرسی شد
۲

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب: الاسفار
مؤلف
جلد (۹۵۴) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمدصادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۴۸۲۸
۲۱۶۵۹
۷۵۹۶

خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۹۵۴

۹۵۴
اسفار
بازرسی شد
۲
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب: الاسفار
مؤلف
جلد (۹۵۴) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمدصادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۴۸۲۸
۲۱۶۵۹
۷۵۹۶
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۹۵۴

كتابخانه مجلس شوراى ملى

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى انار بوجوب وجوده وجوه الكاينات واشرق بنور هويته ذوات الانيات وهوية الممكنات ابدع الجواهر
العقلية الثابتة عن شعاع ذاته وانشا نفوس السماوات عن تجلى اشراقات صفاته وخلق صفحات الاجرام العلوية و
السفلية لكتابة كلماته وكون حركاتها دوار الكاينات لترادف رحماته وتجدد شئون الاثره وخيراته وجعل جوهر النفس
الانسانية من بين صور الكاينات مستعدا لتحمل اماناته ورسالاته ومظهر العجايب اسرار بدايعه وغرايب اثار مصنوعاته
وحاملا لمصحف اياته وقاريا للكتاب المنزل ومحكماته ومتشابهاته اشكره على سوابغ جوده وانعامه ومواهب حكمه والهامه
وشمول احسانه وسطوع برهانه واصلى على محمد عبده المنذر للعالم ونبيه المبشر الذى اوتى جوامع الكلم بعثه بالحق
بشيرا ونذيرا وجعله داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وآله المصطفين الاعلين خزنة اسرار الوحى واليقين وحملة
كتاب الحق المبين وابواب الوصول الى جوار رب العالمين اما بعد فهذا شروع فى طوارح من الحكمة والمعرفة
وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات وتحقيق وجوه المفارقات والالهيات المسمى بمعرفة الربوبية . . . . . الالهية
ولما كان افضل نعم الله الفايضة على خلقه واشرف عطياته التى اتانا . . . . . عباده . . . . . وهو الذى سماه الله
فى كتابه المنير بالخير الكثير اعنى الحكمة الالهية و . . . . الربوبية ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى
تحصيلها نيل الشرف . . . . العليا التى تفوق ساير الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة وكل
يجب بحسبه عليه شكرا واحسانا فيجب على من آتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما وافاده قوة فى هذا العلم
يمشى به فى ارض الحقايق ونورا يهتدى به فى ظلمات البرازخ السفلية وجناحا يطير به الى اوج العوالم العلوية

بصيرة

بصيرة اراه بها ملكوت السماوات والارض كما قال وكذلك نرى ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين ان يسارع
الى شكر نعمة الله وجوده ويبادر الى اظهار كرمه ورحمته امتثالا لقوله واما بنعمة ربك فحدث واستجلابا للمزيد احسانه كما فى قوله
ولئن شكرتم لازيدنكم من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد ويترتب عليها صلاح
المعاد فوق هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال فى المآل فاذا تيسر لاحد نقش حصل له الخير الاتم والكمال الاعم وان
سطره فى كتاب فعليه الاجر الجزيل والذكر الجميل فيوشك ان يجعل من ورثة جنة المتقين وان يكون له لسان صدق فى الاخرين
وذلك لان ارشاد ابناء الجنس من الطالبين من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء المرسلين سلام الله على نبينا
وآله وعليهم اجمعين فقد جاء فى كتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم فمنها ما اوحى الله الى ابينا آدم عليه السلام
ان المستنبطين العلوم منوى افضل من عمار الارض بالصنايع ومن استنبط علما ودونه فى كتاب فهو عندى آدم منى اسعد
فى قوله ثم اعاد كان يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها ونحن بعون
الله وتوفيقه قررنا قوانين هذا العلم وشيدنا مبانيه واوضحنا سبيله وبينا دليله واحيينا رسومه بعد ما اندرس و
احكمنا . . . . ما انطمس وحققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقا وابطلنا ما كان باطلا . . . . لكونهم على
سلوك الانبياء عليهم السلام قلما اخطئوا فى المبانى والاصول المهمة وما اشتهر بينهم من القول بقدم العالم ونفى القدرة عن
البارى وعدم العلم منه بالجزئيات وانكار الحشر الجسمانى كل ذلك افترا عليهم وانك عظيم واما المتاخرون منهم كتوابع
المشائين وساير الحكماء فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة فى الالهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب التى لا
يعذر الخطأ والنسيان فيها من الانسان . . . . عذاب الجهل فيها ابدا اذا كان فيه استعداد وقوة سلوك نحو العلم
وقد ضل وغوى وانحرف عن طريق السوى والماوى والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ولا يبالى اذا اصاب الحق من خالفه
الجمهور ولا يتوجه فى كل باب الى من قال بل الى ما قيل كما نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين عليه السلام انه قال لا يعرف
الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف اهله ونحن لم نقصد فى تحقيق كل مسئلة وتنقيح كل مطلوب الا التقرب الى الله وملكوته
الاعلى فى ارشاد طالب ذكى وتهذيب خاطر نقى فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذى اردناه وان لم يوافق
فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت غرائزهم بامراض باطنية اعيت اطباء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبى
الهادى عليه السلام بقوله تعالى انك لا تهدى من احببت لا جرم لما شرعوا فى تحصيل الحكمة على غير ما ينبغى ما زادهم الا

نفوا واستكبارا في الارض حيث لم يظفروا منها بطائل ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم بمكنة استعدادهم الاقتداء بالامثال السمعية والمناهج الشرعية فصاروا راجعين بخفي حنين متلبسين بالعار والشين وذلك هو الخسران العظيم والحرمان الاليم وليس للحكيم الرباني مع امثال هؤلاء كلام ولا كتاب ولا مع اشباههم نداء وخطاب كما قال تعالى ولو جئتهم بكل اية ما تبعوا قبلتك وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها وكيف يؤمنون بالغيب ويقرون به ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة والنور المعرفة شروطا واسبابا كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الراى وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفى ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوى نور من الله يوقد به دائما كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا الى ما في البيت ومن لم يكن فيه هذه الامور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفى ولا في قلبه نور يسعى بين يديه وبايمانهم فلا تتم له الحكمة ايضا وان سعى ما طوالها شيئا واحكم من مقدماتها شطرا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله واياته واليوم الاخر المشار اليه في قوله تعالى والمؤمنون كل امن بالله وملئكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملئكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين احدهما العلم بالمبدا وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج في العلم بالمبدا معرفة الله وصفاته وافعاله واثاره وفي العلم بالمعاد معرفة النفس و القيمة وعلم النبوات وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما فقال جل ثناؤه في مدح الناظرين في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدايع الفطرة الدالة على عظمة المبدع وتوحيده الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في مدح الناظر في امر نفسه والمزكى لها عن الاغشية المادية ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وذم الله المعرضين من التامل في حكمة الله واياته والتفكر والتدبر في عجائب مصنوعاته وذكر في كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ذمهم لانهم لم يحصلوا ذلك علما وتفكرا بل اخذوه تقليدا وتلقيا وكقوله وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فذمهم الله لاعراضهم عن الحكمة ورحمتهم لرفضهم البحث عن حقايق الامور وخفيات الاسرار المكنونة في عالم الخلق والامر وقال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفى هذين العلمين عنهم و انهم مضلون لاجل ذلك وان المضلين ليسوا على شيء من الحق وما ضلوا وما اضلوا الا بعد ان جهلوا وعدلوا عن طريق

العلم

العلم واستكبروا استكبارا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين فاذن ان البرهان والقرآن اتفقا جميعا على ان تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية اعني العلم بالمبدا والمعاد هو الفوز بالبقاء الابدي ورفضه منشا الخسران السرمدي وانا قد قدمنا اليكم يا اخواني في الطريق معانى الحكم ولطايف الكلم مبادى عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية احكاما ذهبية هي مقدمات ذوات فضايل جمة ودرجات للسير الى الله بقدم الفكر والهمة وهي معارج للارتقاء الى المعرفة الالهية والاعتلاء الى شهود جمال الاحدية وصفات الواجبية ومجاورة المقدسين ومنادمة اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ومحكمات اسرار اهل التاويل الاخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتداؤها ليس الا من عند الله حيث اودعها اولا في القلم العظيم واللوح الكريم وقرا من علم الله بالقلم ما لم يكن يعلم وكلمه بكلامه والهمه محكم اياته وهداه بنوره فاصطفاه وجعله خليفة في عالم ارضه ثم جعله اهلا لعالمه العلوى وخليفة لملكوته السماوى فهذا العلم يجعل الانسان ذا ملك كبير كالاكسير الاعظم الموجب للغنى الكلى والسعادة الكبرى والبقاء على افضل الاحوال والتشبه بالخير الاقصى والتخلق باخلاق الله تعالى ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية انه قال سبحانه يا ابن ادم خلقتك للبقاء وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك وانته عما نهيتك اجعلك مثلي حيا لا تموت وورد ايضا عن صاحب شريعتنا صلى الله عليه واله في صفة اهل الجنة انه ياتي اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب من الحي القيوم الذي لا يموت الى الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فهذا مقام من المقامات التي يصل اليه الانسان بالحكمة و العرفان وهو يسمى عند اهل التصوف بمقام كن كما ينقل عن رسول الله وله مقام فوق هذا يسمى بمقام الفناء في التوحيد المشار اليه بقوله تعالى في الحديث القدسي فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر الحديث وسينكشف لك في هذا السفر بيان هذا المطلب بالبرهان ويلقى اليك معرفة العلم الذي من اجله يستوجب من علمه وعمل بموجبه تلك البهجة الكبرى والمنزلة العظمى فافهم واغتنم به وكن به سعيدا ولا تلقه الا الى اهله العامل بمقتضاه وموجبه والعمل به هو الزهد في الدنيا والزاد الى الاخرة من التقوى وكتابنا بمنزلة من سهل طريقا وعرا فازال الشوك والحجارة وسهل حزونها ليهتدى فيها من يشاء من عباده والله ولى الفضل والهداية وبيده مفاتيح الخير والحكمة وعنده خزاين الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون **الفن الاول** فيما يتعلق باحوال المبدا وصفاته وفيه مواقف **الموقف الاول**

في الاشارة الى واجب الوجود وانه اى وجود يليق بجنابه في غاية الوحدة والتمامية وفيه فصول **فصل** في اثبات وجوده والوصول الى معرفة ذاته اعلم ان الطرق الى الله تعالى كثيرة لانه ذو فضايل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها لكن بعضها اوثق واشرف وانور من بعض واسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهذه سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واحدا بعد واحد وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار امر اخر غيره كالامكان للماهية او الحدوث للخلق او الحركة للجسم او غير ذلك وهي ايضا دلائل على ذاته وشواهد على صفاته لكن هذا المنهج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطرق بقوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وذلك لان الربانيين ينظرون الى الوجود ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شيء ثم يصلون بالنظر اليه الى انه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود واما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فانما يلحقه لا لاجل حقيقته بما هي حقيقته بل لاجل نقايص واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب او الامكان يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله واثاره وهذه طريقة الانبياء عليهم السلام كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد ماهية نوعية وغاية كمالها ما لا اتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وبين ايضا ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذن الوجود اما مستغن عن غيره و اما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من افعاله واثاره ولا قوام لما سواه الا به لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقه النقص لاجل المعلولية و ذلك لان المعلول لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا للعلة فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها ولا تعين الا محض الفعلية والحصول والا لكان فيه تركيب او له ماهية غير الموجودية وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته بذاته مفتقرا الى الجاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود اما تام

الحقيقة

الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهرية وعلى اى القسمين ثبت وتبين ان وجود واجب الوجود غنى الهوية عما سواه وهذا ما اردناه واعلم ان هذه الحجة في غاية المتانة والقوة تقرب ماخذها من ماخذ طريقة الاشراقيين التي تبتني على قاعدة النور لكن الباحثين من المتاخرين لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان او ضعف عقولهم عن ادراك معنى الاشد والاضعف في حقيقة الوجود ربما يقع منهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بانه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحدا وتارة بعد تسليمه بانا لا نسلم ان الكمال مقتضى اصل الحقيقة وان القصور مقتضى المعلولية والافتقار الى ما هو الكامل فان لاحد ان يقول لو اقتضت ذات الوجود وحقيقته الواجبية لكان كل وجود واجبا ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من الوجوب والامكان لكان كل منهما معللا بالغير فكان الواجب مفتقرا الى علته هو محال وبطلان التوالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص امر محال اقول مبنى هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الادراك عن البلوغ الى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحدة ليس ككون الانسان ماهية واحدة لان الوحدة في الماهيات ليست مثل الوحدة في الوجود لان تلك الوحدة ذهنية عارضة الكليات زائدة على ذاتها عارضة لها بعد حذف تشخصاتها فالتقسيم اياها بعد عروض الوحدة اياها لانه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك الماهية الواحدة اما كذا واما كذا واما الوجود فليس ماهية كلية واحدة في الجميع حتى يجرى فيها ما ذكروه من التقسيم كساير الطبايع الكلية التي يجوز ان يوجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جنس ووحدة الاقسام ان جنسا فجنسا وان نوعا فنوعا وان تشخصا فتشخصا وقد مر ان الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا تشخص تحت نوع او جنس ووحدة هذه الحقيقة واشتراكها بين الافراد والاحاد ضرب اخر من الوحدة والاتحاد فهذا السؤال والاعتراض ساقط بالكلية لان موضوعه انما اذا كان المقسم طبيعة كلية فان اورد هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام بانه لو اقتضى الواجبية كان جميع افراده واجبا والا لم يكن في الوجود ما هو واجب بالذات نجيب بان لفظ الوجود ان كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود كان الامر كما قلناه وان كان المراد هذا المفهوم المصدرى فلا يقتضى شيئا وهو كساير الصفات من العوارض المفتقرة الى غيرها وليس هو عين واجب الوجود بل ولا من الوجودات الخارجية لانه اعتبار عقلى نعم ربما يقال بانه عين في الواجب زائد في الممكن بمعنى ان ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق الحكم بانه موجود بخلاف الممكن الا اذا لوحظ معه غيره **تنقيح وتهذيب**

ان صاحب الاشراق اورد مثل ذلك الايراد على نفسه في طريقته المبنية على قاعدة النور والظلمة واجاب عنه بان الحصة من
الماهية المشتركة بين تلك المراتب الكاملة والمتوسطة والناقصة معنى كلي موجود في الذهن وليس يشترك في الخارج حتى
فان ما في الخارج ليس مركبا من اصل الماهية والفاصل حتى يجب ان يحصل ما هو مرتبة مخصوصة منها مرتبة اخرى بل المراتب
والافراد المختلفة متباينة في الخارج فان ذات الكامل مباينة لذات الناقص والمتوسط فيجوز ان يختلف تلك الافراد
في اللوازم والآثار فالاشتباه انما نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج هذا حاصل ما افاده وفيه هذا الاشكال
اقول وانت تعلم ان الحيوان الكلي الطبيعي موجود في الخارج سيما عند من ذهب الى ان الوجود اعتباري عقلي لا صورة له في
الاعيان والذي في الاعيان هو ماهيات الاشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا العظيم فالواقع في الخارج هي الماهية
لا بشرط اعني الكلي الطبيعي الذي يعرضه الكلية والعموم في الذهن وان لم يكن في الخارج بهذه الصفة الا بالقوة فهو امر من
امور شأنه ان يحصل في الذهن ويعرض له الاشتراك بين كثيرين فنقول الامر المشترك موجود في الخارج وان كان
ظرف عروض الاشتراك هو الذهن فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتي لافراده المختلفة بالكمال والنقص وغيرهما من
التعينات كما هو مذهبه فان العقل اذا ينظر اليه من حيث هو هو لا انه امر عقلي سواء اعتبر معه الوحدة العقلية اولم
يعتبر فيجدها اما مقتضية لشيء من خصوصيات الاقسام ومراتبها من الكمالية والنقص فيحكم بان ما عدا تلك الخصوصية
او تلك المرتبة ليس من افراده الذاتية واما غير مقتضية لشيء منها فيكون كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زائد على
طبيعتها المشتركة فالقول بان ما به الاختلاف بالكمالية والنقص بعينه ما به الاتفاق في ماهية مشتركة كلية قول
فاسد غير صحيح لان تلك الماهية لعمومها واشتراكها من شأنها ان توجد في كل فرد فرد وحصة حصة ومع ذلك تكون
لها حد جامع صادق على كل فرد ذاتي او عرضي لها فتلك الطبيعة المتحققة في كل فرد فرد وحصة حصة ان كانت مقتضية
للكمال والشدة كانت جميعها كاملة شديدة وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة وان لم تكن
مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقرا الى مخصص زائد على ماهية تلك الطبيعة المشتركة فعلم وتحقق ان شيئا من الماهيات
غير قابل للاكمل والانقص والاشد والاضعف الا بامور زائدة عليها ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا
كانت متفاوتة الدرجات اذ ليس الوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء من الحصولات كماهية الانسان او الفرس
او غيرهما حيث ان لها حدا واحدا ومعنى معينا مشتركا بين الكثيرين متفننا بتشخصات موجودا بوجودات زائدة

تلك التشخصات والهويات على ذلك المعنى بحيث اذا جرده العقل عن واحد واحد منها حصل فيه من كل منها امر واحد واذا فرض تعينه
باي تشخص كان صار ذلك التشخص بعينه لان حقيقة الوجود ليست الا نفس التشخصات والهويات الاصلية فاذا كان متفاوتة المراتب
شدة وضعفا او تقدما وتأخرا لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة وتخصص زائد فالمرتبة الكاملة منه ليست قابلة للتحليل الى اصل
مشترك وامر زائد لانها بسيطة الهوية وكذا المرتبة الناقصة منه ليس الا نحو الوجود واما النقص فعدمي فان حقيقة الوجود في كل
موجود بحسبه واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولا جنسية بل نحو اخر من الوحدة لا يعرفها الا الكاملون والحاصل ان
صاحب الاشراقيين لو كان قصده بحقيقة النور الذي عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صح ما ذهب اليه وان
اراد مفهوما من المفهومات التي من شأنها الكلية والاشتراك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه والذي قاله اتباع المشائين ان الاشد
والاضعف من السواد والحرارة والنور وغيرها راجعان الى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الافراد لا من جهة المفهوم المشترك
قريب مما ذكرناه **تذكرة اجمالية** قد بزغ نور الحق من افق هذا البيان الذي قرع سمعك ايها الطالب من ان حقيقة الوجود لكونها
امرا بسيطا غير ذي ماهية ولا ذي مقوم او محدد هي بعينها الواجبة المقتضية للكمال الاتم الذي لا نهاية له شدة اذ كل مرتبة اخرى منها
دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود بل هي مع قصور وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور
الوجود ليس هو الوجود بل عدمه وهذا العدم انما لزم الوجود لا لاصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها فالقصورات
والاعدام انما طرأت للثواني من حيث كونها ثواني فالاول تعالى كماله اتم الذي لا حد له ولا يتصور ما هو اتم منه والقصور والافتقار
ينشآن من الافاضة والجعل به ايضا لان هويات الثواني متعلقة بالاول فيتجبر قصورها بتمامه وافتقارها بغناه فقد
ثبت وجود الواجب بهذا البرهان ويثبت به ايضا توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب نفس
ذاته ولا تعدد يتصور في لا تناهيه وثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه وحيوته اذ العلم ليس الا الوجود وثبت قدرته وارادته لكونهما
تابعين للحيوة والعلم وثبت ايضا قيوميته وجوده لان الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المريد الحي القيوم الدراك
الفعال ويكون مستتبعا للمراتب التي تليه الاشد فالاشد والاشرف فالاشرف ثبت صنعه وابداعه وامره وخلقه وملكوته وملكه
هذا المنهج الذي سلكناه اسد المناهج واشرفها وابسطها حيث لا يحتاج السالك اياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله الى
توسيط شيء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله انه لا اله الا هو
ويعرف غيره اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فهذا المسلك كما قال اهل الكمال في طلب الحق وآياته وافعاله لكن ليس لكل احد قوة

استنباط الاحكام الكثيرة من اصل واحد فلا بد في التعليم من بيان سائر الطرق الموصلة الى الحق وان لم يكن بهذه المثابة من الايصال

فصل في الاشارة الى مناهج اخر للوصول الى هذه الوجهة الكبرى منها ما اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة الاولى لا بانيا
خواص واجب الوجود ووحدته حيث ذكرنا ان الموجود منقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه
فلا بد له من مرجح خارج ولا ترجح بذاته فكان مرجحه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا وكذا في جانب العدم فكان
ممتنعا وقد فرض ممكنا هذا خلف فواجب الوجود لا بد من وجوده فان الموجودات حاصلة فان كان شيء منها واجبا فقد وقع
الاعتراف بالواجب والا فوقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية كما مر بيانه والدور يستلزم التسلسل وهو محال
ايضا مع انه يوجب تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان ولا يندفع بطلانه باختلاف الحيثية التعليلية لانها غير مكثرة
الذات الموصوفة بها فالدور مع انه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين
وليس بذلك كما زعم لان هناك يكون النظر الى حقيقة الوجود وههنا يكون النظر في مفهوم الوجود وحاصل ان النظر في مفهوم الوجود
والموجودية يعطي انه لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه على هذا التقدير تحقق الممكن اما
بنفسه بدون علة وهو محال بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على التقدير فاما ان يتسلسل الاحاد او يدور او يؤدي
الى الواجب والشقان الاولان باطلان وكذا الثالث لانه خلاف المقدر وان كان حقا لازما لان نقيضه وهو خلو الممكن عنه
باطل فهذا ما وصفه الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين وتبعه المتأخرون فيه قيل عليه انكم قد اخذتم في الدليل وجود
الممكن لما يشاهد من حدوثه بعد عدمه او بعد وجوده او قبله فاجابوا بان هذا البرهان غير متوقف الا على وجود موجود ما فان كان واجبا
فهو المرام وان كان ممكنا فلابد ان ينتهي الى الواجب بالبيان المذكور ثم استشكلوا في كون البيان برهانا بان الاحتجاج منحصر
في الآني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا لشيء اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا انيا وهو لا
يعطي اليقين فاجابوا عنه بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على انه يستلزم واجبا لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي
هو علة كل شيء فكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احواله التي اقتضاها فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة
على حال اخرى معلولة لحالها الاولى وربما قرر الجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتساب الوجود اليه
وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا
انتساب الوجود لهذا المفهوم معلول المؤلف ويكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند آخر معلولا كما حقق في موضعه هذا خلاصة

ما افاده بعض المحققين من اهل البحث وفيه ما لا يخفى من التكلف والحق كما سبق ان الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض
وهناك برهان شبيه باللم ومن الطرائق التي استحسنوها طريقة زعموا انها تتم بغير الاستعانة بابطال التسلسل والدور اوردها
صاحب المطارحات وهي ان الوجود اذا انحصر في الممكنات الصرفة سواء ذهب سلسلتها الى غير نهاية او لم يذهب اذا اريد تعلق
بجميع الممكنات فجميعها ممكن واحد فان يفتقر الى علة فعلتها اما نفسها او جزء من احادها او خارج عنها والاول يوجب تقدم الشيء على
نفسه والثاني يوجب تقدمه على نفسه وعلى علله والثالث يوجب المطلوب لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا الواجب
الوجود ولا يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح فيه بما قلناه لان الوجود يساوق الوحدة بل عينها وقد علمت ان الكثير بما هو كثير ليس
له وجود الا وجودات الاحاد فالمجموع من زيد وعمرو ليس الا اثنين ولا يتحقق بينهما شيء ثالث في الوجود الا بمحض الاعتبار فاذن لاحد
ان يقول ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الاحاد فعلة مجموعها عبارة عن مجموع علل افرادها فليس لها جهة من
ذواتها الممكنة التي بعضها علة للبعض فلا يلزم الانتهاء الى الواجب الا ان يستعان ببطلان التسلسل فلم يكن هذا الطريق اخر غير
العجب انهم حين ورد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه يجوز ان يكون الشيء علة لنفسه مستندا بان مجموع الموجودات الواجب
والممكن ممكن لاحتياجه الى الاحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه
ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه التزموا في الجواب صحة كون العلة التامة للشيء عينه قالوا ان اردتم بالعلة العلة التامة
بمعنى جميع الاحاد التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم
توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه وان اردتم بها العلة الفاعلية فهي جزؤه اعني الواجب او ما فوق المعلول الاخير المنتهى
الى الواجب فان احاده بعضها مستندة الى الواجب فلا تأثير في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه
اما ابتداء او بواسطة هذا ولم يتفطنوا بان هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور ولا يدفع الاعتراض لان بناءه على تجويز كون
الشيء علة تامة لنفسه وكون الجزء علة فاعلية والمجيب يقول نعم الامر كما قلت فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز
وكون الجزء فاعلا للكل جائز ايضا وعلى هذا لا تسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال وانما وقعوا في هذا الخلط لانهم عدوا ان الكل المجموع
من الامرين او الامور له وجود غير وجود كل من الافراد ولما حكموا بان المجموع من الواجب والمعلول الاول موجود ممكن يحتاج
الى علة حكموا بان علته التامة هي نفسه وانه لا يلزم ان يكون العلة التامة سابقا على معلولها وذهلوا عن ان هذا الالتزام غير
معقول في نفسه فان كل ممكن غير موجود يحتاج الى علة فاعلية تامة التأثير والايجاد وكون جميع الاجزاء للشيء عينه انما

يتصور في الاعداد والكميات التي يعتبر بها التمهي ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض كالعسكر والعدد وغيرهما مما
صورته لحاق الاعيان بغير كل واحد من الاحاد وبعض اهل التدقيق منهم اجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والمعلول
الاول بان المعدود قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا
واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذاك وهو بهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم
دار ضيق وهم لا يسعهم اذا عم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو هما ماخوذا لا معا لاحتياج كل واحد من جزئيه
ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانا ايضا
ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب لا نسلم انهما ماخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود وممكن موجود
وقد قيل في تعاصير هذا الجواب بان الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومعلوله فاذا فرض على وجه الاجمال كان واحدا واذا
اخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكر ولا شك انه كما انه كلا منهما موجود فهما موجود ايضا ضرورة ان انتفاء الكل انما يكون بانتفاء
احد من احاده والاحاد باسرها موجودة فيها وان الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر
مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل انما يوجب اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول
فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا موجود اذ المراد بالمجموع هيهنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني
ذات الاثنين وهو موجود بلا كثرة وان لم يكن الهيئة والاثنينية موجودة كان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا
واذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه الى الاحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء اخر يصلح علة له فلا [illegible]
مادة الاشكال بما ذكره على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان
الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين فتامل انتهى
اقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة اصل الوجود وانه ليس من الانتزاعيات الاعتبارية
وعن ان وجود الشيء بعين تعينه ووحدته وان الكثرة لا وجود لها في نفس الامر وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيئا واحدا
لا يوجب ذلك ان يكون لها ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك فالماخوذ من الانسان والحجر مثلا ليس بانسان ولا حجر
ولا شيء اخر وكذا الماخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من الواجب والممكن ليس واجبا
ولا ممكنا وكون العدد موجودا في الخارج معناه ان احاده موجودات فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة معا وبهذا الاعتبار الحاضر ب

من الوجود العقلي اما الذي ذهب على الاول فاشار منها الى عدم ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا بالذات متغايرا
بالاعتبار وذلك بطلان العلية والمعلولية من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة ولو باعتبارين ومنها ان المركب
من الواجب والصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر من الواجب في اول المراتب شيئين ذلك الصادر وذلك المجموع
لا امرا واحدا وهو خلاف ما تقرر من مذهبهم ومنها ان هذا الوجود المركب عندهم ليس احد اقسام الوجود لانه ليس واجبا
لا عقلا ولا نفسا ولا جسما ولا عرضا وكل موجود في الواقع يجب ان يكون احد هذه الاقسام ومنها ان الخوجوي على ما ساغ في اخر
كلامه حيث ذكر انهما ماخوذين بهذا الاعتبار اثنان واجب وممكن ولم يتفطن بانه محط الجواب ولا حاجة الى اعتبارهما معا شيئا
واحدا حتى يرد الاشكال اذ لا ضرورة ولا برهان يدعو كونهما معا موجودا واحدا في الخارج كيف والمعية يؤذن بالاثنينية
واما الذي ذهب على معاصره فبعض هذه المذكورات مع شيء اخر وهو انه لا يدل على كون المتعدد موجودا بان احاده موجودة
وبانه لو اشتق كان انتفاؤه بانتفاء شيء من احاده وشيء منها غير منتف وكلا الوجهين مغالطة فان كون الاحاد موجودة
معناه انها موجودة بوجودات متعددة مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية والعرضية مثلا فكذلك حكم المتعدد في
كونه موجودا معناه انه موجود بوجودات مختلفة لها احكام مختلفة واما قوله انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احد من احاده
فليس فيه دلالة على ما هو بصدده اذ مقصود القوم من هذا الكلام ان كل مركب له تحقق في الخارج او من شانه ان يتحقق فيه ذلك
بان يكون له صورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شيء من اجزائه وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الاحاد المتعددة
الموجودة في الخارج باي وجه كانت وجود حقيقي غير وجودات الاحاد وايضا يلزم على ما تصوره بطلان الحصر في التقسيمات
فاذا قلت الشيء اما واجب او ممكن او الجوهر اما مجرد او مادي او الكلمة اما اسم او فعل او حرف لم يظهر الحصر المقصود الا اذا امتنع
للاثنين منها نحو من الوجود الحقيقي ومن المناهج الغير المبنية على بطلان الدور والتسلسل لهذا المطلب ما يبتني على ان الامكان
وتقريره بعد ان نحو ان الشيء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد وان الممكن كما لا يقتضي وجوده لا يستدعي اولوية وجوده
لذاته ولا الامكان كافيا في الذات في حصول وجوده وكان واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو ان الممكن سواء كان واحدا او متعددا
مترتبا او متكافيا لا يصح ان يقتضي وجوب وجود شيء اذ المقتضي لوجوب وجود شيء لا بد ان يحيل جميع انحاء عدمه مستغاد
ليس هذا من شان الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز طريانه المعلول فقط دون العلة
كما في لوازم الموجودات الممكنة فاذن الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في انه لا يطرد العدم بها

عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا انعدامه حتى يصير واجبا فلا يكون موجودا فلا بد في كون الممكن موجودا ان يكون
علتها غير خارج من حقيقة واجب الوجود لذاته وهو المط واليه الاشارة في كلام الفارابي حيث قال او وجدت سلسلة
الوجود بلا وجوب ويكون مبدؤها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش واما حصوله بلا مرجح بنفسه
وهو افحش انتهى ومعناه ان هذا الممكن ان افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشيء علة لنفسه مقتضيا له وهو
بديهي لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وان لم يفد الوجوب ولم يمنع العدم فيلزم محض عدمه بنفسه وهو افحش بطلانا وذلك
لان المحذور الاول لازم هنا ايضا من كون الشيء سببا لنفسه باي وجه كان مع محذور اخر وهو انه اذا صح له ورود العدم بعد
الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث ان عروض العدم له ابتداء اولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب
لم يمنع الحصول **فصل** في الاشارة الى وجوه من الدلايل ذكرها بعض المحققين من اهل فارس وظن انها براهينه
ولا يخفى ما فيها من الاختلال قال ومن البراهين التي ظهرت في هذا المطلب وناسب اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات
منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق وجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد
وتحقق ايجاد ما ايضا يتوقف على تحقق وجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث هو
موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق
بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون به بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود
ليس له مبدأ بالذات وبذلك يثبت وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان
يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجوب الواجب بالذات انتهى قوله اقول
في كل من هذه الوجوه نوع خلل اما الوجه الاول فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل فان الدور المصطلح عليه عند العلماء هو
الذي يكون طرفاه واحدا بالعدد كالحكم بتوقف النطفة على الحيوان والحيوان عليها مما يتقدم طبيعة مرسلة على طبيعة مرسلة اخرى
وهي يتقدم ايضا عليها في صورة التسلسل فالمغالطة نشات هيهنا من اخذ الكلي مكان الجزئي والوحدة النوعية مكان الوحدة
الشخصية ومثل هذه المغالطة وقع لمحمد الشهرستاني في كتابه المسمى بمصارع الفلاسفة حيث قال اعلم انه لو لم يكن العالم حادثا
زمانيا يلزم الدور فان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا عينت لا ابتداء من احد طرفي الدور و
الا لتوقف وجود احدهما على الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الاخر [illegible] وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد

من قطع الدور باحدهما والمتعين في الاستحالة هو الانسانية بالاكل اولى قال المحقق الطوسي قدس سره في الجواب احسنت يا علامة
فيما يسأل عنه العوام والصبيان فانه ليس بدور وهنا الى اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى عين
ذلك الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان لا يحصلا بل ربما يتسلسلان والتسلسل ان كان مستحيلا وجب ان يكون له مبدأ فيهما
استحالة الدور والتسلسل على الصانع انتهى واما الوجه الثاني منها فهو ايضا مغالطة نشأت من اهمال احد شروط التناقض وهو
وحدة الموضوع بالتشخص فان تقدم الشيء على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشيء واحدا بالتشخص واما الواحد بالعموم فلا
تناقض فيه اذا تقدم وتاخر وقد مر في اوائل السفر الاول ان مبادي الموجود التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى التي موضوعها
الوجود المطلق هي من عوارضه ايضا ولا محذور فيه كما نص عليه الشيخ في الهيات الشفاء واما الوجه الثالث فنقول مجموع الموجودات
ان اراد به كل واحد واحد فلا نسلم انه ليس لها مبدأ بل الكل منها مبدأ على التقدير المذكور وان اراد المجموع بما هو مجموع فنقول
كما انه ليس لها المجموع موجود وجوده غير وجودات الاحاد على نعت الكثرة وكما ليس هناك وجود غير وجودات الاحاد
فكذلك ليست هناك حاجة الى علة غير علل الاحاد واما الوجه الرابع فالذي يلزم منه ان يكون حيثية الوجود غير حيثية الامكان
واعتبار كون الشيء موجودا غير اعتبار كونه ممكنا وهو كذلك لان الوجود بما هو موجود يستحيل ان يصير معدوما محضا
لان فيه ضرورة بشرط المحمول بخلاف الموجود بما هو ممكن اذا لم يعتبر تقييده بالوجود فيصح ان يصير معدوما محضا بحسب ذاته و
لا يلزم من ذلك ان يكون الموجود فرد حاصل الكون هو ممكنا فالحاصل ان حيثية الوجود يخالف حيثية الامكان ولا يلزم منه
اختلافهما في الموضوع فالمدعى غير لازم واللازم غير مطلوب فالاولى الاستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل ليتم الكلام
والا فغير تام لان الذي ثبت ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في كونه مفتقرا الى علة خارجة من ذاته وهو يتوقف على ان يكون
المجموع صورة وحدانية وحقيقة ذاتية غير صور الاعداد وحقايق الاحاد وقد علمت ما فيه **فصل** في الاشارة الى طرق
اخرى لاقوام اما الالهيون فلهم مسلك اخر وهو ذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجب طريقين طريق يبتنى على الحدوث
ثم بعد ذلك يثبت الوحدة وطريقة يثبت اولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدا ثم بعد ذلك يثبتون ان الاجسام
وصورها واعراضها كثيرة فليس شيء منها واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها الى مرجح فمن الطرايق اثبات ان
العالم الجسماني وان الاجسام المحصلة النوعية التركيب فيها ظاهر لان كلا منها مركب من اصل الجسمية المشتركة ومن امر
مختص له منوع من الانواع اذ البسيط لا وجود له سواء كان المتكون معرفا بهيولى هي اسطقس الجسم بما هو جسم او لا وسواء

اثبت صورة جوهرية مخصصة منوعة كما اثبتها المحصلون من المشائين ام لا اذ الهيئات المخصصة في مذهب غيرهم بمنزلة
الصور داخلة في الانواع ولا اقل في الاشخاص اذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فقال لا شك ان الاجسام لتركبها ممكنة والصور والاعراض
لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى جميع القواعد الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات والمخصصات معلولة مفتقرة
الى المحال والنفوس ايضا مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجحا للاخر والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يوجد جسم من جسم
لما مر من ان التاثير الجسماني بمشاركة الوضع والوضع بين المؤثر والمتاثر لا يتحقق الا بعد وجودهما ولان الاجسام لا يذهب
الى غير النهاية لبراهين تناهي الابعاد فيجب ان يكون علة الجميع امرا غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب واما الطبيعيون فلهم
مناهج اخرى ماخوذة من جهة التغير ولا سيما الزاهد ها طريق الحركة نفسها وهو الاستدلال من الحركات وقد علمت من
قبل ان المتحرك لا يوجب حركة لا يحتاج الى محرك غيره والمحركات لا محالة ينتهي الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل
وهو لعدم تغيره وبراءته عن القوة والحدوث واجب الوجود او وجه من وجوهه كما مر ذكره في مباحث حدوث العالم وايضا
الاجسام الفلكية تبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لا طبيعية والمباشر لحركات نفس فاعلة بالارادة فلها في
فعلها غاية فهي قاصدة الخير لا تحرك لاجل شهوة او غضب او التفات الى نفع يصل اليها دونها اذ لا وقع لذلك عندها ولا
لغاية حال بعضها البعض ولا لتناسب الحركات ولم يقتد بعض الاجسام الى الاخر فاذا لم يكن غايتها شهوانيا ولا حال بعضها
مع بعض ولا الاجسام التي تحتها او فوقها ولا النفوس التي تحتها او ما فوقها على ما تبين في موضعه فتعين ان تكون لامر عقلي سماوي
ولا نفساني فاذا وجب وجوده فهو المراد ولا استلزمه ويقرب من هذا الطريق ان الامور الزائلة امكانها وحدوثها
ظاهر وانفعال العنصريات عن السماويات معلوم وليست السماويات بعضها علة للبعض اما المحوي للحاوي فهو لما
لكونه اقصر واحقر واما الحاوي للمحوي فلاستلزامه لامكان الخلاء والكواكب اشرف من غيرها والشمس اشرف الجميع فهي
اولى بهذا الوهم ومع ذلك متغير متجدد الاحوال من الطلوع والافول فتحتاج الى محرك غير ذاتها كما وقع في اوهام القاصرين
من الصابئين وغيرهم ليس الا من جهة الغلط في السماويات وهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى ويثبت بها ان
ماهو الكل هو محركها لا على سبيل مباشرة وتغير بل على سبيل تشويق عقلي وامداد نوري وهو واجب الوجود فاطر الكل
وكان هذه الطريقة بما حققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبايع الجسمانية فلكية كانت او عنصرية
فالافول والدثور كما يلحقها من جهة الصفات والهيآت من الاوضاع وغيرها كذلك يلحقها من جهة الجوهر والذات فحول

ذواتها وبقيتها على سبيل تجدد الامثال هو الذي ليس بجسم ولا جسماني وعلى هذا المعنى يحمل حكاية الخليل ؏ حيث نظر في افول
الكواكب وغيرها بحسب تجدد جواهرها في كل ان مع ما راى من بقائها ملكوتها وصورها العقلية عند الله باقية ببقائه حيث
قال تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين مسافرة بعقله من هذا العالم الداثر الزائل الى عالم
الربوبية فقال لا احب الافلين اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين وللطبيعيين مسلك
اخر مبتنى على معرفة النفس وهو شريف جدا لكنه دون مسلك الصديقين الذي مر ذكره ووجه ذلك ان السالك هيهنا يحتاج الى
الطريق وفي الاول السلوك اليه عين السبيل فهي اشرف تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة بحدوث البدن مع
البدن لامتناع التمايز اولا بدون الابدان واستحالة التناسخ كما سبق فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير جسم ولا جسماني
اما الجسم بما هو جسم فلا علية له للنفس والا لكانت الاجسام كلها ذوات النفوس كذلك واما القوة الجسمانية سواء كانت نفسا
اخرى او صورة جسمية او عرضا جسمانيا فاستحال كونها علة للنفس لان تاثيرها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس الى
ما لا وضع له وايضا الشي لا يوجد لما هو اشرف منه ولا شك ان النفس اقوى جوهرا واشرف وجودا من ساير القوى الجسمانية
فموجدها لا محالة شي مقدس عن المواد والاجرام فهو الحق الواجب جل ذكره اما بلا واسطة او بواسطة شي من عالم الامر
كلمته وهيهنا اشكالان احدهما ان قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل الا بتوسط الوضع مستلزم لان لا ينفعل
لا يوجد جسم ولا صفة له من المبادي المفارقة اذ لا يتصور وضع بين المادي والمفارق وثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن في
احوال النفس لتجردها عنه والجواب عن الاول ان الاجسام والمواد نفسها هي الموجودة المنفعلة من المبادي لا المنفعلة
عنها بتوسط اوضاعها او لها الغير لازم والا لزم غير محال واما عن الثاني فالنفس عندنا غير متاثرة عن البدن من حيث
تجردها وانما يتاثر من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدا والمعاد واما المتكلمون فطريقهم
يقرب من طريق الطبيعيين المبني على الحركة لان طريقهم يبتني على الحدوث قالوا ان الاجسام لا يخلو عن الحركة والسكون
وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى محدث فمحدثها غير جسم و
لا جسماني وهو الباري جل ذكره دفعا للدور والتسلسل وهذا ايضا مسلك حسن لانا قد بينا ان تجدد الحركات يرجع
الى التجدد في ذوات المتحركات وان حامل قوة الحدوث لا بد ان يكون امرا مبهم الوجود متجدد والصور الجوهرية والاعراض
تابعة في تجددها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجملة ما فيه زايلة داثرة في كل ان فيحتاج الى غيرها وهذا بعينه

يرجع الى الطريقة المذكورة والمنع المشهور الذي كان متوجها الى الكلية الكبرى في دليلهم من عدم تسليم ان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث مدفوع بما قررناه وكذا البحث المشهور من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركات والمتحرك مع استمرار الطبيعة النوعية ساقط
لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا وغير موجود عندنا بالذات اذ لا وجود للمهية مفهوما ومعنى الا من جهة الوجود والتشخص
وليس لشي من الحركات والمتحركات وجود وتشخص على نعت البقاء والاستمرار **فصل** في ان واجب الوجود مهيته انيته
استدل عليه بان كل مهية يعرض لها الوجود فلان اتصافها بالوجود وكونها مصداقا للوجود يحتاج الى جاعل يجعلها كذلك فان
كل عرضي معلل اما بالمعروض او بغيره لكن يمتنع تاثير المهية في وجودها او كونها بحيث يلزمها الوجود لان المؤثر في وجود شي
او المستلزم لوجوده لا بد ان يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت المهية سببا لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها
وكانت موجودة قبل ان يكون موجودة وهو محال هذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود كاستلزام المثلث
لزواياه واستلزام الاربعة للزوجية فان هناك لا يلزم تقدمها بالوجود فاذن لو كان وجود الواجب زايدا على مهيته يلزم ان
يكون مفتقرا الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع وهذه الحجة غير تامة عندنا لانها منقوضة بالمهية الموجودة التي كانت
ممكنة اذ كما ان فاعل الشي يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشي فان اجيب بان هناك ليست قابلية ولا مقبولية بل معنى
كون المهية غير الوجود ان العقل ان يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة بينهما في نفس الامر انما المغايرة
بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل فيجاب مثله اذا كان الواجب ذا مهية وايضا قد علمت ان الوجود معنى الى ان الوجود
ليس الا وجودها وهو الاصل في الموجودية دون المهية سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكما ان الوجود اذا كان
مجعولا كانت مهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت المهية لا مجعولة بلا مجعولية
ذلك الوجود وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض المهية وعارض الوجود وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة
بينهما في الفهم مع كونهما امرا واحدا في الواقع وربما تمسك في الحجة على بطلان كون الواجب ذا مهية هكذا وهو ان لو كان وجوده زايدا
عليه حتى يكون الفا موجودا مثلا لم يكن فيه ذاتيا مع قطع النظر عن العارض موجودا ولا معدوما وما لا حقق في مجردات المهية وكلما
كان كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو محال اذ الشي ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه
هف واما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا بل ممكنا اقول ولاحد ان يختار شقا اخر غير الشقين المذكورين بحسب
الاحتمال وهو كون اتصافه بالوجود بسبب الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة منشأ حصول الهيولى ومنشأ اتصاف

الهيولى بها ايضا اذ ليس الا شي اخر فلا يلزم كون الوجود معلولا وكون كل صفة مفتقرة الى موصوفها غير مسلم في الاتصافات
التي بحسب التحليل العقلي وايضا الباحث على اسلوب القوم ان يقول ان المحوج الى العلة هو الامكان لا هو المشهور فاتصاف الشي
بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشي بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشي متصفا
بهذا الامر كالجسم مع البياض واما اذا لم يكن اتصاف الشي بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة الى سبب ومنشأ هذه الفرض
هو الوجود دون المهية ومايقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه انه ذاته لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك
اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض اهل التحقيق صفات الواجب لا تكون اثارا له وقد يقال ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء
الوجود فاذا كان ذات الواجب مقتضيا لوجوده كان واجبا فلا يحتاج الى علة لان الحاجة فرع الامكان فلا يلزم تقدم الشي
على نفسه والذي افاده بعض المتاخرين في دفعه انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيا لوجوده
كان علة لنفسه قال فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجودا الا ان يكون هناك تاثير وتاثر قلت عدم الامكان
اما بالنظر الى المهية او الى غيرها وعلى الاول يكون الذات علة اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني
يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجبا انتهى اقول لاحد ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضي
ان يكون له مهية متصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل فان معنى الحيوان مثلا وان كان زايدا عليه معنى الناطق بل معنى الانسان
فاذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هو هو امكن ان يتصف بالناطق وبالانسان وان لا يتصف واما اذا نظرنا الى معنى الانسان
مهية دال معنى الناطق وجد ما كان الاتصاف بالحيوان واجبا وكون الانسان مقتضيا للحيوان لا معنى له الا كونه في ذاته
ذات ذاته مصداقا للحيوانية وكذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان لا يوجب ان يكون هناك اثنينية في الوجود وتاثير
وجعل متخلل بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا بلا تقدم وتاخر اذ الجنس والفصل متحدان في
الوجود وبينهما مغايرة في المفهوم نعم اذا اخذ الحيوان مجردا عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجردا عن الحيوان وفرض
وجودهما على هذا الوجه لكانا متغايرين في الوجود ولكن ذلك امر يخترعه العقل بلا مطابقة الواقع وبالجملة ما ذكره لو تم فانما
يتم على اسلوب اصحاب الاعتبار حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وان موجودية الاشيا انما هي في ذوات المهيات بكون
مهياتها واقعة في الاعيان بحيث يكون الوجود منتزعا منها فيكون الاصل في الموجودية في كل ما له مهية هو المهية دون الوجود
فكون الوجود زايدا في الممكن ان مهيته في ذاتها ليست بحيث ينتزع عنها الوجود الا بسبب امر اخر وكونه متعلق الجاعل

ان ذاته بحيث لو حصلت في الذهن لا ينتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق الدواني في قوله هذا المعنى العام المشترك فيه من
المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث
هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيثية
مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق
بخلاف غيره انتهى فظهر من اسلوبهم ان كون الوجود عينا في الواجب مجرد اصطلاح وقع منهم من غير ان يكون هناك فرد
حقيقي من المسمى بالوجود والذي ذكروه انما يصح في هذا المفهوم العام المصدري دون حقيقة الوجود الذي به حقيقة كل شيء
ويتعدد بتعدده الاشياء ذاتا وهوية ويختلف باختلافه معنى وماهية واما على ما ذهبنا اليه حسبما اقيم عليه البرهان
من كون الوجود لكل شيء هو الموجود والواقع فنقول ان الوجود زايد في الممكن عينه في الواجب معناه ان ذات الممكن وهويته
ليست بحيث اذا وقع قطع النظر عن موجده ومقومه يكون موجودا وواقعا في الاعيان لان الهويات المعلولية كلها تعلقات
الذوات الى وجود جاعلها وموجدها فوجود الممكن حاصل الجعل البسيط ووجود الجاعل مقوم الوجود المجعول فلو قطع
النظر الى وجوده من وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فانه موجود بذاته لا بغيره فالممكن
لا تم له وجود الا بالواجب فوجود الواجب تمام وجوده بعينه وهو غني الذات عن وجود ما سواه فثبت ان الوجود زايد
في الممكن عين في الواجب تامل فيه فانه حقيق بالتصديق ويمكن ان يقال في معنى كلامهم ان الممكن ذو ماهية وان الواجب
لا ماهية له وجه اخر وهو ان كل ما سوى واجب الوجود يتصور مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو في تلك المرتبة موجودا
بوجوده الذي يخصه فيكون بازائه هناك ماهية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم بما هو جسم ليس له وجود في مرتبة النفس
ولا النفس من حيث هي نفس موجودة في عالم العقل وكذا كل مجعول ليس له وجود في مرتبة وجود جاعله فيمكن ان
يتصور له ماهية في تلك المراتب غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص كيف وللاشياء صورة معلومة للمبادي قبل
وجودها وليس هكذا واجب الوجود لانه كما يوجد في حد ذاته يوجد في جميع المقامات الوجودية لا بمعنى انه يصير مرة
كذا ومرة كذا بل بمعنى ان لا شيء من شان الكون الا ويصدق بحسبه ان الباري موجود ولا شان من الشئون الوجودية
الا وله فيه شان وههنا مسلك اخر في نفي الماهية عن الواجب وهو قريب المأخذ ذكره صاحب المطارحات وهو ان الوجود ماقد ذكره لـ
اذا كان زايدا على الماهية تقع الماهية تحت مقولة من المقولات ويكون لا محالة من مقولة الجوهر دون مقولات الاعراض سواء

لحصر

لحصر المقولات في عدد معين مشهور او غير مشهور او تويدهم لان مقولات الاعراض قيامها بغيرها فاذا كان تحت مقولة
الجوهر فلا بد ان يتخصص بفصل بعد اشتراكه مع غيره من الانواع فيحتاج الى المخصص وايضا الاشبه في حاجة بعض
الانواع الجوهرية الى المخصص والمرجح واذا صح الامكان على ما تحت الجنس من الانواع صح على الكل الجنس بما هو هو اذ لو
امتنع الامكان على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع فان الحيوانية مثلا لما امتنع
عليها المجردية يستحيل على الانواع التي تحتها فالممتنع على الجنس والواجب عليه اذا كان لذاته لا لعروض شيء يتعدى الى الانواع
فاذا احتاجت انواع مقولة الى غيرها لزم الامكان على الجنس فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة لزم ... امكانيته باعتبار
الجنس فما كان واجبا بل ممكنا وهو محال فاذا استحال كون الواجب تحت مقولة لزم ان لا يكون ذا ماهية فكان وجودا بحتا
وهو المطلوب **فصل** في توحيده تعالى اي انه لا شريك له في وجوب الوجود وقد سبق منا طريق خاص عرشي في هذا الباب
لم يتفطن به احد من قبل في كوننا في القسم الاول الذي في العلم الكلي وضوابط احكام الوجود وسنشير ههنا الى مسلك شريف
اخر قريب المأخذ من ذلك والذي يستدل به في المشهور على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز
كل منهما عن الاخر فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي وكل
عارض معلول للمعروض فرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد علم بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزايد على ذاتيهما
فذلك الزايد اما ان يكون معلولا لذاتيهما وهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعين ايضا واحدا مشتركا فلا
تعدد لا ذاتا ولا تعينا والمفروض خلافه هذا خلف وان كانتا متعددة كان وجوب الوجود اعني الوجود المتأكد عارضا
لهما وقد تبين فيما سبق بطلانه من ان وجود الواجب لا يزيد على ذاته واما ان يكون معلولا لغيرهما لزم الافتقار الى الغير
في التعين وكل مفتقر الى غيره في تعينه يكون مفتقرا اليه في وجوده فيكون ممكنا لا واجبا ويرد عليه ان معنى قولكم وجوب
الوجود عين ذاته ان اردتم به ان هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته تعالى فهذا مما لا يتفوه به رجل عاقل وان اردتم
كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود بخلاف الممكنات اذ ذاتها لا تصير كافية في كونها مبدأ هذا
الانتزاع بل بسبب تاثير الفاعل فيها فلم لا يجوز ان يكون في الوجود شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشأ
انتزاعه فان قيل قد ثبت ان الذي يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترك لا بد ان يكون وجوده الخاص وتعينه
الذي هو عين ذلك الوجود غير زايد على ذاته فالوجود الخاص الواجبي عين هويته الشخصية فلا يمكن اشتراكه وتعدده

فيرد عليه الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة بان العقل لا يابى باول نظره ان يكون هناك هويتان بسيطتان
لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما الى ماهية ووجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل ان في
كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد فانهم حيث ذكروا ان وجوده تعالى عين ذاته
ارادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته تعالى وحيث برهنوا على التوحيد بان وجوده عين ذاته فلا
اشتراك ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان
قائمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا بذاته ويكون هوية كل منهما وجوده الخاص
ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة اقول هذه الشبهة شديدة الورود على اسلوب المتاخرين القائلين باعتبارية الوجود حيث
ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام الانتزاعي وليس الوجود المشترك فرد حقيقي عندهم لا في الواجب ولا
في الممكن واطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس الا ضربا من الاصطلاح حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه
واما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية نسبته اليها نسبة العرض العام الى الافراد والانواع فليست
قوية الورود بل يمكن دفعها بادنى تامل وهو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا من الماهية بسبب عارض لكنه ينتزع من كل
وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته فاذن نسبته الى الوجودات الخاصة نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الماهيات كالانسانية
من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ثبت ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه كذلك تعددها فانه تابع
لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية مفهوم واحد منتزع من ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من ماهية فرس او بقر او غير
ذلك فاتحاد هذا المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق ويحكيها بحسب تلك المعنى جنسا او نوعا فاذا لو كان في الوجود واجبان
لذاتيهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان ما بازاءه من الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ انتزاع
الموجودية المصدرية ايضا مشتركا بوجه ما فلا بد من امتياز احدهما من الاخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين الشيئين
اذا كانت ذاتية لا بد وان يكون جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب ثم
بقي في المقام شيء اخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق كما في التفاوت بالشدة والضعف على ما راينا ذاتا
حقيقة الوجود فلاحد ان يقول امتياز احد الواجبين عن الاخر لعله حصل بكون احدهما اكمل وجودا واقوى من الاخر
ذاته البسيطة ولا نسلم في اول النظر امتناع كون الواجب انقص من واجب اخر وان سلم امتناع قصوره عن ممكن اخر لكن

هذا

هذا مدفوع بما اشرنا اليه سابقا من ان القصور يستلزم المعلولية اذ حقيقة الموجودية لا يمكن ان يكون ذاتا بذاتها من غير
علة مستلزمة القصور اذ القصور بمعناه غير معنى الوجود لان القصور عدمي والشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فان كمال
الشيء تاكيد فيه فالخط الاطول من خط اخر صح ان كان له بنفس طبيعة الخطية واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال القصير بطبيعة
الخطية بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح ان يقال انه ليس فيه شيء غير طبيعة الخطية واما الخط المتناهي
ففيه خط وشيء اخر لا يقتضيه الخطية اعني النهاية والحد فاذن كل وجود متناه الشدة لا بد ان يكون له علة محددة غير نفس
وجوده الخاص حيث وحصلت تلك العلة مرتبة من الطبيعة الوجودية والمعلولية تنافي وجوب الوجود اي كون الشيء
موجودا بالضرورة الازلية فاستحال تعدد الواجب وهذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك اهل الاعتبار
لكن يمكن ان يقال اذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي امرا مشتركا معنويا بين الموجودات الا ان منشأ انتزاعه في الممكنات
المتخالفة الماهيات ليس ذواتها بذواتها بل هي بحسب ارتباطها الى الجاعل القيوم ومنشأ انتزاعه في الواجب ذاته بذاته فحقيقة
المنتزع منه الوجود في الجميع هو ذات الباري وان كان المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفا فاذن لو تعدد الواجب تعالى
القيوم عن ذلك علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك ومبدأ لانتزاعه ومطابقا
للحكم به فاذن البديهة حاكمة بان المعنى الواحد المصدري لا يمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة
من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق في امر ذاتي
غير خارج عن حقيقة كل منهما والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب ان يكون الامتياز والتعدد بجهة اخرى في الذات ايضا كفصل
ان كان ما به الاتفاق جنسا او كمشخص ان كان نوعا فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي فهذا وجه تصحيح كلام القوم في
براهينهم المذكورة في كتب القوم منها قول الشيخ ابن علي في التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه
هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه انه لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو ان
وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته فيكون في كل منهما كونه
هو وكونه موجودا شيئا واحدا وان اراد به كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم وذلك لما علمت ان الاشتراك
المعنوي لمفهوم الوجود يستدعي اتحاد جهة الوجودية وحقيقة الوجود ومنها لو تعدد الواجب فاما ان يتحد الحقيقة في
ذلك المتعدد او يختلف وعلى الاول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها والا لما كانت ماهيتها واحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد

وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لها وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه واما الثاني فاظهر ولا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة ومنها قول الفارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا انتهى وهذا مجمل التفصيل ما سبق من البيان وهو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهة حسبما حقق المقام لان مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام لا ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه في ذلك من كافة المتأخرين لا ادراوا الشبهة ما اوردها وهو في المطارحات تصريحا وفي التلويحات تلميحا ثم ذكرها ابن كمونة وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ولاصراره على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الاشراقي قال في بعض كتبه ان البراهين التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفت فلا بد من برهان اخر ولم اظفر به الى الان **فصل** في تعقيب هذا الكلام بذكر ما افاده بعض المحققين وما يرد عليه اعلم ان العلامة الدواني قال في بعض رسائله وفي شرحه الهياكل النورية انا نمهد مقدمتين احديهما ان الحقايق الحكمية لا يقتنص من الاطلاقات العرفية بل ربما يطلق اللفظ في العرف على معنى من المعاني خلاف ما يساعده البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه في اللغة معنى يعبر عنه بدانستن ودانش ومرادفاتهما من الصفات والاضافات ثم النظر الحكمي اقتضى ان حقيقة الصورة المجردة ربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل قائما بذاته كما في علم المجردات بذواتها بل واجبا بالذات كما في علم الواجب الوجود بذاته وكان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق في فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات في شيء لان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا وثانيهما ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهمه وذلك لان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على الماء المتسخن ليس الا لاجل كون الحديد موضوع صناعة زيد وان الماء منسوب الى الشمس متسخن بها المتعاهم قال وبعد تمهيدهما نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليه وذلك المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل بمعناه ما يعبر عنه في

الفارسية بهست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا ووجودا قائما بذاته كما ان الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما وعالما ومعلوما وكالو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارة وحرارة وقد صرح بذلك بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصور المحسوسة من الحس وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة وكذلك ذكر والله لا يعلم كون الوجود زائدا على الاعيان مثلا ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود لا يعلم ان ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان قلت كيف يتصور هذا المعنى الاعم قلت يمكن ان يكون المعنى العام احد الامرين من الوجود وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدأ الاثار ويمكن ان يكون هذا المعنى العام لها هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كالكلية والجزئية ونظايرهما ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود مجازا فتلخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد موجود في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم منه ومما ينتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو اول الاوايل التصورية فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع اخر فلا يكون عين حقيقة الواجب تعالى وينتدفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن ويقلق الطبع فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومع البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا قلت يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقامات السابقة وتفطن المقامات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولا لذاته فيلزم تقدم الوجود على نفسه او بغيره فيكون الحشو وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتاكد القائم بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرنا من انه امر يعرض له الوجود وهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان اطلاق الموجود على الواجب كما توهمه اللغة مجاز فاذا تمهد هذا ظهر انه لا يجوز ان يكون هويتان

كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته اذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما فادنا البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته هو الواجب ويحصل لنا اذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبة الى امر ظهر ان الوجود الذي ينسب اليه جميع الماهيات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والمشمس توهمنا في بادي النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين افرادهما ثم تفطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما فظهر ان توهم العروض باطل وان ما حسبناه عارضا مشتركا فهو في الواقع غير عارض بل امر قائم بذاته ولذلك الافراد نسبة اليه وليس هناك شمسان ولا حديدان وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات على ما هو المشهور الذي ينساق اليه النظر الاول ولا يصغي من الكلمات المشوشة الا السليمة لا سيما على ما تقرر عند المتاخرين من ان ثبوت شيء لشيء وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وما قال بعضهم من ان الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية تحكم على ان مشاهيرهم قد جوزوا في هذا الاستثناء ثم قال ثم ان من البين انه اذا كان الوجود وصفا للماهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر النسبي وظاهر ان النسبة فرع المنتسبين فلا يصح كونها اول الصوادر الى غير ذلك من المطالب التي يعرض من القول بعروض الوجود للماهيات وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات هذا نظري في حقيقة ما ذهب اليه الحكماء اقول هذا التحرير وان بالغ في بسط الكلام لتقرير المرام بحيث يتقبله بل يستحسنه اكثر الانام من اتى بعده لكن عندي ان هذا الكلام مع طوله وبسطه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل ولا يجدي مع صحة مقدماته نفعا في مسئلة التوحيد كما سيظهر لك ان شاء الله وذلك لوجوه من البحث يرد عليه الاول انه لا يلزم ان ماخذ الاشتقاق في الحداد هو الحديد كيف وهو امر جامد غير صالح لان يشتق منه شيء وكذا المشمس الثاني ان صدق المشتق على شيء وان لم يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به كما مر لكن يستلزم كون المبدأ متحققا فيه لا اقل وما ذكره من مثال الحداد والمشمس مما لا تعويل عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع لجواز ان يكون مبدأ الاشتقاق مثل التحدد او التشمس او الحديدية والشمسية لان النسبة اليهما يكون مبدأ الاشتقاق الا انها بادعاء ان الحديد نحو من الحصول في الصانع لمكان المواظبة على استعمال الحديد والتشمس سرى الى الماء احتصر من الحديد

يكفي وصورة الحديد قائمة بذهنه والحديد وان كان تمتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي لكن صورته ما يقوم بالذهن وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المسخن من باب التوسع بتخيل ان فيه حصة من الشمس كما صوروا وبالجملة لا يقتنص الحقايق من هذه الاطلاقات ولا افاده فكيف يعول عليها الثالث ان المشتق كما انه مفهوم كلي بلا شك لا حد فيه كذلك مبدأ الاشتقاق سواء كان جزءه او عينه يجب ان يكون مفهوما كليا فان جزء المفهوم الكلي بل نفسه لا يمكن ان يكون شخصا جزئيا فقوله يجوز ان يكون مبدأ اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته غير صحيح الرابع ان اهل اللغة او العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدأ الاشتقاق كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعقلاء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه مع ان جملة الناس يطلقون لفظ الموجود وما يرادفه في ساير اللغات كهست وايستلر ويعرفون معناه من غير ان يتصور معنى الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب اليها وما ذكره من انه قد يطلق لفظ في العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف ومفهوم الوجود اجلى البديهيات واعرف من كل متصور كما اطبقوا عليه وعلى ما ذكره يلزم ان يكون من اغمض النظريات فان ذاته تعالى غير معلوم لاحد وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتة الخامس ان مبدأ اشتقاق كل مشتق لا بد ان يكون معنى واحدا لا انه يكون هناك مشتق واحد له مبدأ ان مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذاك وهذا مما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم فكون الموجود اذا اطلق على ذات الباري كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه صحة سيما وقد اعترف بانه مشترك معنوي وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة على السواد المجرد وتارة على الشيء الاسود اذ معناه في الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد وان كان مصداقه في احد الموضعين نفس السواد وفي الاخر هو مع شيء اخر فلا ك الاسودية تحقق السواد مطلقا اعم من ان يكون مجردا عن غيره او مقرونا به وليس مفهوم الموجود على ما زعم كذلك السادس انه باي طريق عرف ان ذاته تعالى وجود بحت بعد ما انكر ان الوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء وزعم انهم ذهبوا الى انه من المعقولات الثانية لا مصداق لها في الخارج فمن اين حصل له ان حقيقة الواجب تعالى فرد الوجود فان ادعى ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجوزوا ان يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيجابه التركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود يلزم عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاسائر العلم واليقين وهو متحاش عن ذلك حيث قال الحقايق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية والعجب انه بالغ في اثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام وهو اطلاق المشتق وارادة المبدأ واهمل

فما هو المهم هيهنا وهو ان الباري محض حقيقة الوجود او الموجود اذ لا طريق يؤدي الى اثبات التوحيد الا ان يثبت بالبرهان
ان لمفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة وهو لا ينكر ان يكون للوجود حقيقة في الخارج بعيد عن ذلك
بمراحل والايراد الذي اورده على نفسه واجاب عنه بقوله فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة الى قوله فيكون
موجودا قائما بذاته من باب التشغيب في اثناء المخاصمة وانما يصح ما ذكره من الجواب لو كان حاصل الاشكال انه اذا كان ذاته تعالى
اذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا في الخارج عندك مع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يجر فيه ذلك الجواب والذي
يمكن ان يقال الجواب كون الوجود اعتباريا لا ينافي اطلاق الوجود عليه تعالى فيكون الباري عين الوجود لا عين الموجود وهو
عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر لان ذاته تعالى عين الوجود وقد علمت ما فيه ايضا فان الحق ان ذاته تعالى عين حقيقة
الوجود لا انه الوجود البحت بمعنى انه قائم بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق السابع ان قوله فاذا فرض الوجود مجردا
عن غيره كان وجودا لنفسه الى قوله والحرارة على تقدير تجردها كذلك صريح في ان الوجود معنى مشترك لا يجوز قيام بعض
افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما يتصور ويصح اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر الانتزاعي المصدري
كما ذهبنا اليه حسبما رآه المحققون اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى الانتزاعي المصدري امرا قائما بذاته الثامن ان
قوله ان الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد غير بين بما ذكره اذ بعد تسليم ان الوجود اعم من قسمين من
حقيقة قائمة بذاتها ومن اشياء منسوبة اليها لم يظهر كون القسم الاول حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة وجودا
قائما بذاته معناه ان لهذا المفهوم المصدري فردا بالحقيقة وليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا مصداق في الخارج عنده
وغاية ما له ان يقول ان الحقيقة الواجبية لما كانت بذاتها موجودة متحصلة في الخارج من غير فاعل يفعلها او قابل يقبلها
يطلق عليها لفظ الوجود فلا يحتمل ان يتوهم ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة التاسع ان قوله كون الوجود
عارضا للمهيات لا يستفاد من الكون وان ادى الى اخره على تقدير صحته لا يوجب ان يكون موجودية الممكنات عبارة عن الانتساب
الى الوجود لاحتمال ان يكون موجوديتها بنحو اخر من التعلق لكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة
والضعف والتقدم والتاخر او بكونها عين مفهوم الوجود كما رآه بعضهم على ان اكثر المفاسد التي ترد على اتصاف المهيات
بالوجود انما ترد بناء على ان الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض او بناء على عدم الفرق بين نحوي العروض و
العارض فان عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب مهيته فعارض الوجود يستدعي للمعروض وجودا غير

وجود العارض واما عارض المهية فلا يستدعي الا وجود المهية وان كان متحدا وجودها مع وجود عارضها والوجود على
تقدير حصوله في الخارج لا يلزم ان يكون عارضا للمهية اذ هو نفس وجود المهية وموجوديتها وعلى تقدير عروضه كان
عارضا لنفس المهية الموجودة بهذا الوجود لا عارضا لوجودها وبالجملة نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقه وازلنا
الشكوك عنها وهذبنا مشربه تحقيقه من الشوائب والمكدرات الغاشية لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب
الى حقيقة الوجود الشخصي لان النسبة وجودها وتحققها فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه والعجب انه نفى كون اثر
الفاعل اتصاف المهية بالوجود محتجا عليه بان الاتصاف نسبة والنسبة فرع المنتسبين وحكم هيهنا بان موجودية الاشياء
عبارة عن انتسابها الى تلك الحقيقة وهل هذا الا تناقض واعلم انا انما تعرضنا لكلام هذا العلامة النحرير في هذا الكو
بالجرح والتوهين لما اكب عليه اكثر الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين ذهابا منه ومنهم ان فيه اثباتا للتوحيد الخاصي
الذي ادركه العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذي اعتقده السالكون ولم يدروا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود قرع
باب التعطيل وسد طريق الوصول والتحصيل لان طريقة مشاهدة سريان نور الوجود في جميع الموجودات والعلم بان موجودية
كل موجود باتحاده مع حد ولمعه بمرتبة من الوجود لا ان موجوديتها بحلولها او عروضها عنه والا فلم يكن بين الوجود
والمعدوم فرق يعتد به فهذا المسلك بمجيئه منهم مسلكنا الذي سلكناه بحمد الله والكل ميسر لما خلق له تعقيب
اخر فيه تقريب ثم العجب ان هذا المحقق الجليل زاد في الباب وقال في الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب
لكان الاثنان منه اعني مجموع الاثنينية بدون العارض اما واجبا او ممكنا والاول باطل لافتقار هذا المعروض الى
كل واحد من الاحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذلك الثاني لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما
نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومتقدما عليه واما واحد منها او هو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الاخر
ليس الترديد في العلة التامة حتى يختار انه عينه بناء على المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع
ان يكون عينه كما في مجموع الواجب والمعلول الاول انتهى اقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال اذ قد
علمت ان لا موجودية في مركب ليس له جزء صوري ولا جهة وحدة الا موجودية واحد واحد من احاده واما احتجاجه عليه
بان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من احاده ولا احاد هيهنا الا امر موجود فقد علمت انه مغالطة فكما عقد هيهنا
ثم استعمل ايضا هيهنا عليه بانه تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء اخر وعن

مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي
بدون الاستعانة بالاعتبارات التي تشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر
عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث اقول ان هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ المقتول قدس
سره في اكثر كتبه وتبعه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي رسالة له في هذا الباب لكنها غير صحيحة عندنا لابتنائه
والمتبع هو البرهان واما كيفية صدور الكثير عن الواحد الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما يستعان
فيه بالاعتبارات الذهنية كما سيأتي بيانه من ذي قبل ان شاء الله تعالى واعلم ان من سخايف البيان ايضا في هذه المسئلة
قول بعض المتفلسفين انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم في الوجود او لا وعلى الاول يلزم معلوليتهما
او معلولية احدهما كما هو شان التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم الاخر فيلزم امكان عدم الواجب و هذا
البيان بالسفسطة اشبه منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب منه بالبرهان فان مبناه على الاشتباه بين الامكان الذاتي
والامكان بالقياس الى الغير ومن هذا القبيل قولهم الكثرة اما ان يجب بالنظر الى طباع الوجوب بالذات فيلزم ان يتحقق
الكثير من دون الواحد او انه يمكن بالنظر اليه فيجوز ارتفاعه وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات او انه يمتنع بالنسبة
اليه وهو الحق المطلوب اذ فيه ايضا خلط بين الامكان الذاتي والامكان الغيري تعقيب اخر اعلم ان السيد الصدر الشيرازي
قرر هذه المسئلة على وجه اخر فقال ما حاصله ان الموجود قد يكون شيئا موجودا كالانسان موجود او ما هو موجود وقد
يكون موجودا بحتا لا انه شيء موجود كبياض موجود او انسان موجود مثلا والواجب بالذات هو الموجود البحت والممكن
هو الشيء الموجود بمعنى انه قابل لان يحلله الذهن الى مهية وموجود محمول عليه وكذا مفهوم الواجب عين الواجب بالذات
لانه ليس بقابل لهذا التحليل والقسمة اذ لو قبل القسمة وكان الفا واجبا بحكم العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين الالف
ولا جزءه لم يكن الالف في حد ذاته واجبا لما تقرر ان كل عرضي معلول ومن ثم ذهب الحكماء الى ان كل مهية معلولة
الى ان الواجب لا مهية له وان وجوده مجرد عن المهية وليس وجود الممكنات مجردا منها ثم قال بعد تمهيد هذه
المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس ذاتيهما بان يكون هذا شيئا واحدا
والاخر شيئا اخر واجبا لزم كون الواجب ذا مهية وذلك باطل كما مر وان كان التعين بغير الذات فتخصيص احد
التعينين باحدهما لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة مهية الواجب لانه يوجب منهما ولا ان يكون تشخصه

لامتناع ان يكون التشخص علة لتعينه ولا الوجود او الوجوب ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما لان المشترك لا يكون علة التخصيص
ولا امرا اخر والا لزم ان يكون تشخص الواجب معلولا ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتهى كلامه ملخصا فلعمري انه
قريب المنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الوجود والواجب بحقيقة الوجود بما هو موجود وذلك انه يزعم ان الوجود حقيقة
هي عين افراده ولفرق كل موجود فرد هو بذاته موجود سواء كان معه مهية اخرى او لم يكن كما ان البياض حقيقة خارجية هي
بذاتها ابيض وغيره بانضمامه ابيض وقد علمت كيفية اتصاف المهية بالوجود على وجه يصفو عن كل شبهة وشك فاذن
الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة الموجود بما هو موجود لا انه عين هذا المفهوم الكلي الذهني وعلى هذا لا
يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة الدواني منها انه على ما ذهب اليه من انه الموجود البحت ان كان ذاته عين هذا المفهوم
الاعتباري فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات الثانية وان كان فردا من افراده ورد
عليه ان موجوديته بذاته او لكونه فردا من افراد هذا المفهوم سواء كان لازما او عارضا فان كان بذاته ولا شك انه فرد من هذا
المفهوم فيلزم ان يكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة بكونه فردا من هذا المفهوم وان كانت موجوديته لكونه فردا من افراد
هذا المفهوم لم يكن في ذاته موجودا فلا فرق بينه وبين الممكنات ومنها انه على التقدير الاول ايضا يلزم ان يكون معروضا
للمفهوم المشترك فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحيثية بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والمهية معنى اصلا اذ ثبت
فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الوجود الخاص
والمهية وهنا قد حلل الى نفس الوجود الخاص والموجود المطلق قلنا ان الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ذاته
والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك يحلل ما زعمتم انه ذات الباري الى ما سميتم الموجود البحت و الموجود
المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا فلا فرق بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخاص العارض
ومهيته بناء على ان العارض حصة من مفهوم المطلق كان هناك كذلك فان العارض له ايضا حصة منه ومنها ان ما
من ان الواجب لا مهية له ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد ان له ذاتا لكن لا نسميه مهية بحسب الاصطلاح
فهو بحث لفظي فان من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد به هذا المعنى الذي يريد به من الذات
فلا يبقى للمباحثة الا في اللفظ وانت اذا تاملت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل
لان ذاته امر خارج عن ادراكنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية واما ما

ذكرنا فالرجحان ظاهر لان ذاته وجود خاص هو مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته لان وجوده بذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطته
بالتبع هذا تحصيل المقام ما اورده هذا المورد المعاصر له على كلامه اقول يمكن دفع هذه الايرادات على اسلوبنا اما عن الاول
فنختار في الترديد الذي ذكره ان ذاته تعالى عين الوجود الخاص وكونه فردا للوجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجودا
بالوجودين ولا ان يكون قابلا للتحليل الى امرين وذلك لان موجوديته ليس الا بذاته لا بعروض حصة من هذا المفهوم كما
ان كون الانسان مثلا انسانا لا يقتضي ان يكون فيه انسانيتان خاصة وعامة لان الانسان الخاص كزيد هو في ذاته مصداق
لمفهوم الانسان المطلق ومعنى تحليل الشيء الى امرين ومفاده هو ان يحصل منه امران اعتبار كل منهما وحيثيته غير اعتبار
الآخر وحيثيته كتحليل الانسان الموجود الى حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليل وجوده الى وجوده ومطلق
الوجود فان كل وجود خاص هو بنفسه ما يحمل عليه الوجود لا بعروض شيء آخر وكذا الوجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود
لم يلزم ان يكون هناك شيئان متغايران بل ذلك المفهوم العرضي منه حكاية ذلك الخاص لا غير واما عن الثاني فنقول الفرق
بين الواجب والممكن ان الواجب لا تركيب فيه من جهتين متغايرتين تغايرا يوجب تكثرا في الموضوع اما في الخارج
او في الذهن بخلاف الممكن وليس معنى قولنا لا تركيب فيه انه ليس يصدق عليه مفهومات ومعان كثيرة كيف وهو جميع
الصفات الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب تعالى غير قابل للتحليل الى امرين والممكن قابل له معناه ان ذاته تعالى لا توجد
له حيثية لا تكون تلك الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف الممكن فان الانسان مثلا حيثية كونه انسانا غير حيثية
كونه واجبا وموجودا لان الانسان من حيث هو انسان ليس شيئا آخر على انه قد يتصور انسانا غير موجود وبوجوه فيها
فيها اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب وكونه واجبا على الاطلاق لان مرجعهما الى واحد حقيقي وعن الثالث ان المراد
كما حققناه ان الواجب ليس له غير الهوية الشخصية التي يعبر عنها تارة بالوجود الصرف وتارة بالوجود البحت او الواجب البحت
ماهية كلية فان ماهية الشيء هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرض لها الكلية والاشتراك
وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوري فهذا معنى قولهم لا ماهية
له وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي بل تحقيق حكمي وبحث معنوي وظهر بما ذكرنا ان القول بان ذات الباري موجود خاص كلام
محصل لا غبار عليه بشرط ان يتفطن قائله بان المراد منه ليس ان ذاته عين هذا المفهوم الكلي او عين فرد من افراده الذاتية
حتى يكون نسبته الى ذلك الفرد كنسبة الذاتي الى الذات لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود وكذا مفهوم التشخص

التشخص

التشخص والجزئي الحقيقي والهوية وامثالها ليست لها افراد ذاتية كما للاجناس والانواع وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات
لآحاد وافراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على
امور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد آخر وقد يصدق على امور اخرى لا بالذات بل بواسطة قيد آخر يقال للقسم الاول انه
وجود وموجود بذاته ويقال للقسم الثاني انه موجود لا بذاته بل بالعرض ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا
المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي ولا بد مع ذلك من
امتياز بينها اما بالكمال والنقص او الغنى والفقر او التقدم والتاخر او باوصاف زائدة وبذلك يتوصل الى نفي تعدد الواجب
بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في ان معنى كونه تعالى موجودا خاصا هو ما قررنا
لكن بعض كلماته واباه دينا في ذلك ولهذا تصدى ولده الذي هو سر ابيه المقدس وهو غياث الحكماء السادات و
العلماء المنصور المؤيد من عالم ملكوت السماء لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال واما الاول فجوابه انا نختار انه
عين مفهوم الموجود وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه والحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما ان كل ممكن موجود عين
ذلك المفهوم ولا يلزم من ذلك كون ذلك المفهوم ماهية شيء منها واما قوله هذا المفهوم امر اعتباري فظاهر الفساد
فان كون الموجود موجودا ضروري الا يرى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ثم حكموا ان
وجود موضوعه غني عن الاثبات لانه بين الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج فان مفهوم
الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب وقوله ورد عليه
ان موجوديته بذاته الى آخره غير مسلم وتحقيقه على ما قررنا في حواشي التجريد يقتضي تمهيد مقدمة هي ان العوارض المحمولة
على الشيء مواطاة عين ذلك الشيء ومتحد معه في الخارج ومغاير له زائد عليه في الذهن فان سئل عن ذلك الشيء من
حيث هو في الخارج بل هو عين العارض او غيره فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث انه في الذهن فالجواب
انه غيره فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجي والتغاير في الوجود الذهني ولا خفاء في ان النسبة بينهما لا يكون حيث
يكونان متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران ولا في ان ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون له الوجود الذهني
لا يكون له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول انما لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني
لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يقال مقتضى

هذه النسبة ذاته او شيء آخر بخلاف الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده الثاني ويسقط الترديدات
البعيدة التي تمجها الطبيعة السليمة والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهني يتكثر بحسبه وذلك في الواجب لذاته
ممتنع والجواب عن الثالث ان الماهية وهي ما يقال في جواب ما هو عبارة عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل فاذا
تجردت عنها عند العقل تميز احدهما عن الآخر عنده ورجح يجد الذات في نفسها عارية عن العوارض المحمولة في نفس الامر
مخلوطة متحدة بها فيطلب سبب ذلك ويستند لا محالة الى امر هو اما الذات واما غيرها وظاهر انه لا يجوز استناد مفهوم الموجود
الى الذات لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فحكموا بان كل ذي ماهية معلول انتهى اقول في ما ذكره وجوه من الخلط والغلط الاول
ان ما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه مغالطة نشأت من سوء اعتبار نحوي الحمل والخلط بين الحمل الذاتي
الاولي والحمل الشايع المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الاول وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى
الثاني فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا في الخارج الثاني ان قول
الحكماء ان موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود
في نفس الامر من غير تخصيص بطبيعة خاصة ادبكية فان الانسان كما يصدق عليه انه موجود جسماني طبيعي كذا يصدق عليه
انه موجود مطلق لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصيص ايضا فالبحث عن الشيء بما هو مصداق للموجود المطلق حري بان
يذكر في الفلسفة الاولى والذي هو مستغن عن الاثبات لانه بديهي الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا
لما يشاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلي لا يوجد الا في الذهن الثالث ان الذي تصوره وسوى في الفرق
بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا تعويل عليه فان كون ذات الباري مما لا يمكن تعقله ولا له وجود ذهني مبني
على انه عين الوجود او الموجود البحت لا ان كونه كذلك يبتني على كونه غير متعقل وايضا يكفي في كون الشيء قابلا للتحليل
كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلله وان امتنع حصوله في العقل فاذن الفرق بين الواجب والممكن
في كون الموجود المطلق عين احدهما وزائدا على الآخر ليس كما تصوره بل الحق في الفرق بينهما ان يقال ان الممكن
قابل للتحليل الى حيثيتين حيثية كونه موجودا وحيثية كونه امرا آخر مخالفا للموجودية بخلاف الواجب
فان جميع حيثياته هي بعينها حيثية الموجود البحت اذ لا جهة نقص فيه وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص او جهات
نقائص هي غير جهة الوجود والوجوب مثلا الفلك ليس محض الوجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفتقرا

الى

الى ان اوجده جاعله الى سبب ومحرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب والاعدام فيه التي بازاء الكمالات والملكات ليست
بعينها حيثية كونه موجودا واما الواجب فهو محض حقيقة الوجود الخاص الذي يحمل عليه هذا العنوان وكثير من العنوانات
الكمالية التي مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم المطلق فهو
موجود بنفسه سواء حمل عليه الموجود المطلق ام لا لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقا لهذا المفهوم
وصدقه على ذاته لا يوجب ان توجد فيه حيثيتان متغايرتان فان كونه هذا الموجود وكونه موجودا مطلقا شيء
واحد لا فرق الا بالتعين والابهام كما ان كون زيد هذا الموجود وكونه موجودا لا بعينه لا يوجب التركيب فيه
الذي يوجب ذلك فيه كونه موجودا وكونه قابلا للعدم والنقص والشر وكذا كونه بالفعل انسانا وكونه بالقوة
كاتبا او عالما يوجب التكثر في ذاته والحكماء انما حكموا بكون كل ذي ماهية معلولا لان حيثية الماهية والامكان يخالف حيثية
الفعلية والوجود فالحيثية الاولى يستدعي علة ويفتقر اليها والحيثية الثانية قد يستغني عنها كما في الواجب لذاته
جل ذكره **تذييل وتحصيل** وبالجملة فالقول بان ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح اذا اريد به حقيقة الوجود فان
للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به
ابيض واما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس هذا المفهوم والحكاية دون المحكي عنه بها فلا شك في بطلانه فان
قلت كيف يكون ذات الباري عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور وذات الباري مجهول الكنه قلت قد
مر سابقا ان شدة الظهور وتاكد الوجود هناك مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود ههنا صارا منشأين
لاحتجابه تعالى عنا والا فذاته تعالى في غاية الاشراق والانارة فان رجعت وقلت ان كان ذات الباري نفس
الوجود فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما
يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما ان يكون المراد به هذا المعنى العام البديهي التصور المنتزع عن الموجودات
او معنى آخر والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي ان يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كساير المفهومات
غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي انسان بالوجود ومن البين انه لا اثر لهذه التسمية في الاحكام
وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ويلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد برهن
على ان كل ذي ماهية معلول وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخلو ان ذلك لا بعينه عن السبب بل

يستدعي ان يكون موجودا ولذلك ذهب جمهور المتاخرين من الحكماء الى ان الوجود معدوم اقول منشأ هذه الاشكال
الذهول عن حقيقة الوجود واحاده وافراده وعن معنى عرضية المفهوم العام الانتزاعي للهويات الوجودية فان كون
هذا العام المشترك عرضيا ليس معناه ان للمعروض موجودية اخرى وللعارض موجودية اخرى كالماشي بالقياس الى
الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للموجودات العينية ونسبته اليها نسبة الانسانية
الى الانسان والحيوانية الى الحيوان وكما ان مفهوم الانسان صح ان يقال انها عين الانسان لا انها امر آخر ملاحظة وحكاية
عن هويته وصح ان يقال انها غيره لانها امر نسبي والانسان هوية جوهرية وبالجملة الوجود ليس كالانسان حتى يكون بازائه
شيء يكون المعنى المصدري حكاية عنه بل كالسواد الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي اعني الاسودية وقد يراد به ما به يكون
الشيء اسود اعني الكيفية المخصوصة فكما ان السواد اذا فرض قيامه بذاته صح ان يقال ان ذاته عين الاسودية واذا فرض
جسم متصف به لم يجز ان يقال ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر العام لكونه اعتباريا ذهنيا زائد على الجميع اذا تقرر
هذا فلنا في الجواب ان نختار في الترديد الاول الشق الاول وهو ان الوجود حقيقة الذات قوله في الترديد الثاني اما
ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود الى آخره قلنا نختار منه ما بازاء ما يفهم هذا اللفظ اعني حقيقة الوجود
الخارجي الذي هذا المفهوم البديهي حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا في كل موجود كما ان للسواد حقيقة في
كل اسود لكن في بعض الموجودات مخلوط بالنقايص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما ان السوادات متفاوتة في
السوادية بعضها اقوى واشد وبعضها اضعف وانقص كذلك الوجودات بل الوجودات متفاوتة في الوجودية كمالا
ونقصا ولنا ايضا ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد الاول لان هذا المفهوم الكلي وان كان عرضيا بمعنى انه ليس
بحسب كونه مفهوما عنوانيا له وجود في الخارج حتى يكون عين الشيء الكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته
وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شيء آخر يقوم به كساير العرضيات
في صدقها على الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص حيث به صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد
علينا قوله فصدقه الوجود عليه لا يمتنع عن السبب لانه اما لم يكن بعينه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا
المعنى او قيام حصة من الوجود وليس كذلك بل لذلك الوجود الخاص بذاته موجود كانه بذاته وجود سواء حمل عليه
مفهوم الوجود والموجود او لم يحمل والذي ذهب جمهور الحكماء الى انه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا

الامر العام الذهني الذي يصدق على الانيات والخصوصيات الوجودية **فصل** في ان واجب الوجود لا شريك له في
الالهية وان اله العالم واحد البراهين الماضية دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب الوجود
والان نريد ان نبين ان اله العالم واحد لا شريك له في الالهية اذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في اول النظر
كون الاله واحدا فنقول لما تبين ان واجب الوجود وكل ما سواه ممكن بذاته وجوده انما يتعلق به وبما صار واجبا
وموجودا فوجوب استناد كل الموجودات وارتقائها اليه يلزم ان يكون وجودات الامور كلها مستفادة من ذلك الواحد
هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها حديثة عنه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى
الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء وانت اذا شاهدت اشراق
الشمس على موضع وانارته بنورها ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس بنسبته اليها
كذا الثالث والرابع وهكذا الى اضعف الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشياء المتفاوتة في القرب والبعد من
واحد الحق فالكل من الله **طريق آخر** اشير اليه في الكتاب الالهي سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس وهو
الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله تقريره انه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع اجزائه
سواء كانت فيه سموات وارض واسطقسات موافقة لما في هذا العالم بالنوع او لا بان يقال لو فرض عالم آخر لكان شكله
الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم
آخر مباين لهذا العالم محال ايضا هذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين واما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين
المذكورين على التفصيل فلنشر اليه اما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متماثلين في الاجزاء او يكون كل منهما كالآخر في
السماء والارض وغيرهما فبما نقل من ارسطاطاليس من انه اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة وسماواتها غير مختلفة
في الطبيعة والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الاحياز والحركات والجهات التي تتحرك اليها فالاسطقسات في
العوالم الكثيرة متفقة في المواضع مختلفة فوق واحدة هي ساكنة بالقسر والتي بالقسر بعد التي بالطبع بالذات فعلم
انها كانت مجتمعة متلاحقة ثم افترقت بعد ذلك فهي اذن متشابهة ابدا وليست متشابهة ابدا وهذا خلف وايضا
الذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان اولا عليه بالذات فتلك العوالم تجتمع ثانيا فهي مجتمعة وغير مجتمعة
ابدا انتهى كلامه فان قيل ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية وامكنتها ايضا

في كونها وسط الكل فالارضية المطلقة تقتضي الوسط المطلق والارض المعينة تقتضي الوسط المعين من العالم المعين يقال
في دفعه ان الاجسام الكثيرة بالعدد المتحدة بالنوع والحقيقة وان لم يشك ان امكنتها كثيرة بالعدد لكن يجب ان يكون كثرة
امكنتها على نحو لو اجتمع كل الاجسام متمكنا واحدا يصير تلك الامكنة مكانا واحدا مع ان ذلك محال بالضرورة اذ اختلاف
الامكنة ضروري واما الاجتماع المذكور فلا مانع عنه في طبيعة تلك الاجسام لو حدتها فرضا اذ لو اقتضت طبيعتها الافتراق
والتباين لما وجد واحد متصل منها وهذا خلف واما الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما اشار اليه الشيخ الرئيس في
بعض رسائله بقوله لا يمكن ان يكون جسم مخالف لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات اما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية
اما مستقيمة واما مستديرة والمستقيمة اما من المركز الى المحيط او من المحيط الى المركز واما مارة على المركز بالاستقامة وهي
اخذة من الطرفين او غير اخذة منهما بل على محاذاتها لكن الذي بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون الا من غايات الى
غايات متضادة بالطبع لا بالاضافة وبيان ذلك في كتاب ارسطاطاليس خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماء
الطبيعي من جميع الاجسام وتفاسير المفسرين فمن هذا يعلم ان الحركات الطبيعية في جميع الاجسام اما من المركز او اليه
بالدليل العقلي واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وقد بينه الفيلسوف في المقالة الثانية من
كتاب النفس وشرح المفسرون كتاب ثامسطيوس والاسكندر ولولا مخافة التطويل لبسطت القول فيه لكني اوجز في
طرق يسير منه فاقول الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم شرائط النوع الانقص الاول بكماله لم تدخل في النوع الثاني والمرتبة
الثانية مثال ذلك ان ذات النوع الاخس وهو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في
الاجسام بما هي اجسام لم تتخط به الى النوع الثاني الاشرف بالاضافة وهو النبات وما لم يحصل جميع خصائص النباتية كالقوة
الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس لم يجاوز بها الى النوع الثالث كرتبة الحيوانية والرتبة الحيوانية مشتملة على الحس
والحركة مع ساير القوى النباتية والجسمية فما لم يحصل للنوع الاخس الاول في الاول جميع الحواس المدركة بجميع المحسوسات
فمن الواجب ايضا ان لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرا انسانا
نطقا فمن الضرورة اوفت جميع القوى الحسية بكمالها فانبعثت افادة القوة النطقية فاذا كان للنوع الناطق جميع القوى
المدركة للمحسوسات فان النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التي ادركها كل حيوان فاذن لا محسوس اصلا ما لا يدركه
الناطق فاذن لا كيفيات ما خلا تسعة عشر المحسوسة بالذات والخمسة المحسوسة بالعرض كالحركة والسكون والشكل

فاذن لا جسم بكيفية بكيفية ما خلا هذه المعدودة فاذن لا عالم يخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة
فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلامه فاذا بطل تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع او بالشخص فقد ثبت ان العالم
واحد شخصي في تقول تشخص العالم تشخص طبيعي اي بوحدة طبيعية الاولية لا اتفاقية وذلك لتحقق التلازم بين اجزائه
فان بين الاجسام العظام التي فيه تلازما وكذا بين تلك الاجسام واعراضها بل بين الكل المحال واعراضها فان استحالة
الخلاء وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها يدل على التلازم بين الارض والسماء وامتناع
قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما وقد علمت ان اللزوم والتلازم يوجب الانتهاء
الى علة واحدة فالمؤثر فيهما لما هذا لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدأ الواحد الذي
انتظام احوال السماوات والارض وما بينهما على وجوده والعقول والنفوس التي اثبتها الحكماء اما علل متوسطة
لهذه الاجسام او صور مدبرة لها متصرفة فيها واثبات مجردات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة
الوجود بل غير موجودة كالسبوح وجهه فكل جسم وجسماني ونفس وعقل منته الى مبدأ واحد هو القيوم الواجب
بالذات كما دل عليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولعل مرجع ضمير التثنية مجموع السماويات بعقولها ونفوسها
ومجموع الارضيات حتى ملكوتها واربابها ولا يبعد ان يراد بالفساد الانتفاء راسا ووجه الدلالة انه لو تعدد الاله تعالى
ذلك لزم ان يكون العالم الجسماني وما يرتبط به متعددا واللازم باطل كما مر فالملزوم مثله كما يشير من قوله تعالى اذن لذهب كل
اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض **فصل** في انه تعالى بسيط الحقيقة من كل وجه ليس مؤلف الذات من اجزاء وجودية
عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين والذهنيتين ولا من اجزاء حملية حدية ولا من الاجزاء المقدارية وذلك لان
كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزء منه وقايس بينهما في نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى الجزء اقدم
من نسبته الى الكل تقدما ما بالطبع وان كان معه بالزمان او ما يجري مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا الى جزئه متحققا
بتحققه وان لم يكن اثرا صادرا عنه وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون ممكنا لذاته هذا محال
وهذا البيان يجري فيما سوى الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء ليست في الحقيقة متقدمة بل نسبة الجزئية اليها لسابقة
والتشبيه فلا بد في نفي تلك الاجزاء عنه تعالى من بيان آخر والقوم طولوا الكلام في تجرد الواجب عنها ومن الحجم احتاجوا
في البيان الى برهان تناهي الابعاد ولنا في بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا اليه مرارا من ان كل متصل

بذاته او بغيره قارٍ كالمكانيات او غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور بالغيبة والواجب جل ذكره قوي الوجود وغايته في الشدة بلا شوب نقص وقصور وايضا فقد تقرر ان الاجزاء المقدارية متحدة الحقيقة هي و الجميع فنقول لو كان للواجب جزء مقداري كما يقوله المشبهة فهو اما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقداري كله في الحقيقة او اما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوة وكلا شقي التالي محال فكذا المقدم تعالى عما توهمه المجسمون والمعطلون علوا كبيرا **طريق اخر** لو تركب ذات الواجب من اجزاء فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء او بعضها واجب الوجود او ليست الاجزاء ولا شيء منها واجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود والاقسام الثلثة باسرها مستحيلة اما الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجب الوجود فيلزم خرق الفرض لان المفروض انه هناك شيئا واحدا وحدة ذا اجزاء اذ كل ما لا وحدة له لا وجود له كما بيناه مرارا فاذن كل حقيقة وحدانية فرضت لها ذات اجزاء فلابد ان لبعض اجزائها الى بعض افتقارا ذاتيا وتعلقا طبيعيا وارتباطا لزوميا اذ لا يتصور تاليف حقيقة نوعية او شخصية من امور متفاصلة الذوات مستغنية الحقايق والهويات بعضها من بعض فلو تركب حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما وقد مر ان التلازم بين الواجبين محال باي نحو من انحاء التلازم فاذن قد رجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حدة واما بطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذي هو الواجب كان مستغني القوام عن الجزء الاخر وعن غيره والجزء الاخر لا مكانه مفتقر الى ذلك الواجب فكان المفروض واجبا متاخر الوجود عن غيره مفتقر الذات الى ممكن يتوسط الى واجب اخر والافتقار الى الغير وان كان الى واجب اخر وكذا التاخر عنه ينافي الوجوب بالذات واما الثالث فهو اوضح اذ كيف يتصور وجود مجموع واجب الوجود من ممكنات صرفة وجميع الممكنات ممكن لا محالة لو فرض موجودا وفي الشقين الاخيرين يلزم الدور لان العقل اذا قاس الممكن والواجب الى الوجود يجد الواجب اقدم في الوجود وحكم بانه وجد فوجد الممكن واذا قاس الجزء والكل اليه يجد الجزء اقدم فيه من الكل ويحكم بانه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم تقدم كل من الكل والجزء هيهنا على نفسه **طريق اخر** قد علمت ان الواجب حقيقته انية محضة فلا ماهية له وكل ما لا ماهية له لا جزء له ذهنا ولا خارجا ولنفصل في هذا البيان فنقول الواجب تعالى مسلوب عنه الاجزاء العقلية وكل ما يسلب عنه الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون العكس وانما نفيت عنه الاجزاء العقلية اذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقرا الى الفصل لا في مفهومه ومعناه بل في ان

يوجد ويحصل بالفصل ثم نقول ذلك الجنس لا يخلو اما ان يكون وجودا محضا او ماهية غير الوجود فعلى الاول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلا لم يكن فصلا اذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا انما يتصور اذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد مر انه نفس الوجود حقيقة بلا شوب وايضا لو كان للواجب جنس كان مندرجا تحت مقوم الملك الجوهر وكان احد الانواع الجوهرية فيكون مشاركا لسائر الانواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على امكانها وقد مر ان امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له اذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس اي مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا **تلخيص عرشي** لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية فلا يخلو اما ان يكون جميعها او بعض منها حقيقة الوجود او ليس كذلك وعلى التقادير يمتنع الحمل وذلك خرق الفرض **فصل** في ان الواجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة على انه مقسم نوعي او مقسم صنفي او شخصي فان شيئا من هذه الامور لا ينافي كون المقسم بسيطا غير ذي جزء كالجنس البسيط او النوع البسيط وذلك لما علمت ان الواجب غير ذي ماهية وكل ما له فصل مقسم او خاصة مصنفة او مشخصة فهو لا محالة ذو ماهية كلية فما لا ماهية له لا يكون جنسا ولا نوعا فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل متخصص بذاته بلا مشخص **طريق اخر** قد اشرنا سابقا في مباحث الوجود ان الوجود لا فصل مقسم له ولا مشخص له فان مدخلية هذه الامور ليست في تقرر معنى الجنس بما هو جنس او معنى النوع بما هو نوع بل انما مدخليته في ان يكون الجنس موجودا محصلا والنوع موجودا مشارا اليه بالحس او العقل فلو كان الوجود فصلا او محصلا مشخصا لكان شيء منها مقررا للمعنى والتجوهر فكذلك الواجب الوجود اذ هو على مراتب الوجود وآكده فيتعاظم عن ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى محصلات انواعه او كالنوع بالقياس الى مشخصات اعداده وهويات افراده فما اشنع ما بعض جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلي طبيعي جنسي والموجودات افراده وانواعه ولم يتفطنوا بان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة الى انواع واعداد فلا يخلو اما ان يتكثر سواء كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته في التكثر بمقتضى ذاته فيلزم ان لا يوجد في الكون نوع واحد ولا شخص واحد اذ ذلك الفرد على طباع الامر المقتضي للكثرة ذاته بل هويته فيكثر بذاته وهكذا الكلام في احاد الكثرة فلا واحد واذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدأ الكثير فاذا انتفى المبدأ انتفى ذو المبدأ فاذا كثرناه بنفسه فقد ابطلنا نفسه وان تكثر لا بذاته بل بغيره ففيه قوة قبول

الوجود وهي غير حيثية الوجود والوجوب بالذات فيتركب ذاته من جزئين احدهما يجري مجرى المادة والاخر يجري مجرى الصورة وهو ممتنع **فصل** في ان واجب الوجود لا مشارك له في المفهوم كان لان المشاركة بين شيئين في اي معنى كان يرجع الى الوحدة ما وقد علمت ان الوحدة على انحاء شتى وان منها حقيقية ومنها غير حقيقية والحقيقية قد يكون عين الذات الواحدة وهي الوحدة الحقة الواجبية وقد تكون زائدة على الذات كوحدة الهيات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون عروضها امورا متكثرة في الواقع وهي بحسب الشركة في امر ما وقد مر تفصيلها في مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة الغير الحقيقية فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات فلا مجانس له اذ لا جنس له ولا مماثل له اذ لا نوع له ولا مشابه له اذ لا كيف له كما سيظهر لك من نفي الصفات الزائدة عنه فلا مساوي له اذ لا يوصف بكم ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع ولا محاذي له اذ لا يوصف باين ولا مناسب له وان وصف بالصفات الاضافية وذلك لان جميع صفاته الاضافية يرجع الى اضافة واحدة هي القيومية كما سيعلم ولا موجد سواه كما سيظهر في مباحث الافعال فلا مشارك له في صفته القيومية واذ لا محل له فليست له نسبة الحلول كما يقوله النصارى واذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة واذ لا مناسب له فالمناسبات التي يثبتها بعض المتصوفة في حقه تعالى كلها اوهام مضلة وما ابعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء ان نسبته تعالى الى جميع العالم كنسبة النفس الى البدن هيهات نسبة النفس الى البدن نسبة الصانع الى الدكان والالة لا نسبة العلة المعطية لها وكل ما لا يفعل الا بالالة فلا يمكن ان يوجد الالة ولو كانت النفس خالقة بدنها لم يكن نفسها فليست نسبة المبدع الى مبدعه نسبة النفس لتعاليه عن الحاجة في شيء وايضا النفس الناطقة من حيث انها نفس مجردة بالقوة مادية بالفعل كسائر القوى وهي جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء وهي جسمانية التاثير وان كانت روحانية التاثير وذلك لان الايجاد متقوم بالوجود والمستغني عن المادة في الايجاد لابد وان يكون مستغنيا عنها في الوجود ايضا ولو لم يكن النفس جسمانية التاثير لكانت عقلا محضا هذا خلف والاله العالم جل اسمه مقدس بالكلية عن الحاجة و الحدوث وايضا النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبيعي وبينهما تركيب اتحادي وكل ما يتركب منه ومن غيره شيء ففيهما تعلق وارتباط يوجب تاثر كل منهما من صاحبه وانفعاله منه والمنفعل من شيء لابد له من قصور يفتقر الى تتميمه بكله ويحصله والواجب تام الوجود فوق التمام فيتعاظم عن ان يتم به شيء فثبت ان لا مناسب له تعالى مع ان النسبة ابعد

اوصاف الشيء عن ذاته فهو بري الذات عن الاشياء ذاتا وصفة ونسبة مع انه لا يخلو عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السموات **فصل** في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه ترجع الامور كلها هذا من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الا على من اتاه الله من لدنه علما وحكمة لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الا ما يتعلق بالنقايص والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الموجودات كما انه كل الوجود واما بيان الكبرى فهو ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء اخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هذا خلف فالمفروض انه بسيط واذا كان شيئا دون شيء اخر كان يكون الف دون ب فحيثية كونه الفا ليست بعينها حيثية كونه ليس ب والا لكان مفهوم ا ب ومفهوم ليس ب شيئا واحدا واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امرا واحدا فالملزوم مثله فثبت ان البسيط كل الاشياء وتفصيله انا اذا قلنا الانسان مثلا مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس فحيثية انه ليس بفرس لا يخلو اما ان يكون عين حيثية كونه انسانا او غيرها فان كان الشق الاول حتى يكون الانسان بما هو انسان لا فرسا فيلزم من ذلك انا متى عقلنا ماهية الانسان عقلنا معنى اللافرس وليس الامر كذلك اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس فضلا عن ان يكون تعقله الانسان وتعقله ليس بفرس شيئا واحدا كيف وهذا السلب ليس سلبا مطلقا ولا سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة وامكان لشيء الا ان يكون فيه تركيب فكل موضوع وهو مصداق ايجاب لسلب محمول مواطاة او اشتقاقا فهو مركب فانك اذا احضرت في ذهنك صورة ذلك المحمول السلبي مواطاة او اشتقاقا وقايست بينهما بان تسلب احدهما عن الاخر اوجب عليك العقل ان ما به يصدق على الموضوع انه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل او ماهية ووجود فاذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد في عقلك هي بعينها صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لابد ان يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورة زيد وامر اخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء اخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل ما وقوة ما بجهة اخرى وهذا التركيب بالحقيقة منشأه نقص الوجود فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شيء

فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اشرف والطف ولا يسلب عنه شيء الا النقايص والامكانات والاعدام والملكات واذ هو تمام كل شيء وتمام الشيء احق بذلك الشيء من نفسه فهو احق من كل حقيقة بان يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة بان يصدق على نفسها فافهم ذلك وكن من الشاكرين فان قلت اليس للواجب تعالى صفات سلبية لكونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف قلنا كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام والنقايص وسلب السلب وجود وسلب النقصان كمال وجود وليعلم ان هذه الماهيات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد ونعني بالمطلق ما لا يكون معه قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله وتوضيح ذلك انك اذا حددت نوعا محصلا كماهية الانسان مثلا انه حيوان ناطق يجب عليك ان تحضر معانيه وتضبطه وتقصد من قولك الشامل للماهية انه لا يزيد عليه شيء ولم يبق شيء من معاني ذاته واجزاء ماهيته الا وقد ذكر في هذا القول الوجيز او غير الوجيز والا لم يكن هذا الحد حدا تاما له فيشترط في ماهية الانسان وحده ان لا يكون شيئا اخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق فلو فرض ان في الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب الماهية مع هذه المعاني المذكورة في ماهية الانسان معاني اخرى كالفرسية والفلكية وغير ذلك لم يكن ذلك النوع انسانا بل شيئا اخر اتم وجودا منه وانما اردنا بقولنا نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده ومعناه فقط فان الانواع الاضافية كالحيوان مثلا او الجسم النامي مثلا وان كان لكل منهما حد تام بحسب المفهوم الا انه ليس بحيث اذا اضيف الى ذلك معنى اخر كان لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي ومعناه ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي الحساس يحمل على المجموع الذي هو الحيوان الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان الحيوان وهذا بخلاف النبات اذ تعينت نوعيته الوجودية وتحصلت كما تمت ماهيته الحدية فاذا وجد نوع حيواني لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامي وكذا لم يحمل على النبات انه معدني او حجري وان حمل انه جسم ذو قوة حافظة للتركيب وكلامنا في الوجود الناقص اذا تم لا في المعاني المطلقة اذا ضم اليها معنى اخر فالاول لغير محمول على شيء اخر فرض انه اتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجنس المحمول على نوعه اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء قد اصطلحوا في اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر بين اهل النظر فان الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصورا في امر معين محدود بحد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس والعقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه ابسط وذلك لانه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدا كل فضيلة ومبدا الفضيلة اولى

بتلك

بتلك الفضيلة من ذي المبدا فمبدا كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى فكما ان في السواد الشديد يوجد جميع الحدود الضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه ابسط وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث حقيقة تعيناتها العدمية من النهايات والاطراف فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع مثلا يشتمل الذراع من الخط والذراعين منه والتسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية وان لم يشتمل على اطرافها العدمية التي تكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي وتلك والاطراف العدمية ليست داخلة في الحقيقة الخطية التي هي طول مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان اولى والبق بان يكون خطا من هذه الخطوط المحدودة وانما هي داخلة في ماهية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها من النقايص والقصورات وكذا الحال في السواد الشديد واشتماله على السوادات التي هي دونه وفي الحرارة الشديدة واشتمالها على الحرارات الضعيفة فهكذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعي الواجبي الذي لا اتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام ونقايص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة في الوجود المطلق واليه الاشارة في الكتاب الالهي ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما والرتق اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصيلها سماء وارضا وعقلا ونفسا وفلكا وملكا وقوله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي وهل الماء الحقيقي الا رحمته التي وسعت كل شيء وفيض وجوده المار على كل موجود وكما ان الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحيوة سارية في الكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة بوجود ربها عارفة بخالقها ومبدعها كما مر تحقيقه في اوايل السفر الاول واليه الاشارة بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا الفقه وهو العلم بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشي الجسمية والوضع والمكان

الموقف الثاني في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم والاطلاق وفيه فصول

فصل في الاشارة الى اقسام الصفات الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجلت والاولى سلوب عن النقايص والاعدام وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية

تنقسم الى حقيقية كالعلم والحيوة واضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية وجميع الحقيقيات ترجع الى وجوب الوجود اعني الوجود المتاكد وجميع الاضافيات ترجع الى اضافة واحدة هي اضافة القيومية هكذا حقق المقام ولا تغفل حتى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى الذات الاحدية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **بيان تفصيلي** واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه الا وجود ذاته بذاته فهي وان تغايرت مفهوماتها لكنها في حقه تعالى موجودة بوجود واحد كما قال الشيخ في التعليقات من ان الاول تعالى لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت تكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فتكون قدرته حيوته وحيوته قدرته وتكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذا في ساير صفاته وقال ابو طالب المكي مشيته تعالى قدرته وما يدرك بصفة يدرك بجميع الصفات اذ لا اختلاف هناك وسياتي زيادة توضيح هذا المقام بوجه يظهر لك مزلة بعض الاقدام وكما ان صفاته الحقيقية كلها واحدة لا تزيد على ذاته تعالى وان تغايرت مفهوماتها والا لكانت الفاظها مترادفة فكذا صفاتها الاضافية وان كانت زايدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها اضافة واحدة متاخرة عن الذات ولا يخل بوحدانيته كونها زايدة عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الاضافات المتاخرة عنه وعما ينسب بها اليه وانما علوه ومجده وتجليه وبهاؤه بمبادي هذه الصفات التي هي عين ذاته الاحدية اي بكون ذاته تعالى في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الاضافات وكان ذاته بذاته مع كمال فردانيته واحديته يستحق هذه الاسماء من العلم والقدرة والحيوة من غير ان يتكثر او يتعدد حقيقة او اعتبارا او حيثية لان حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات كما قال ابو نصر الفارابي وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذا صفاته الاضافية لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زايدة على ذاته فمبدئيته بعينها رازقيته وبالعكس وهما بعينهما جوده وكرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة والرضا وغيرها اذ لو اختلفت جهاتها وتكثرت حيثياتها لادى تكثرها الى تكثر مباديها وقد علمت انها عين ذاته تعالى قال الشيخ المتاله شهاب الدين المقتول في بعض كتبه ومما يجب ان تعلم وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك

بل سلب

بل سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسانية سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا يتكثر عن كل حال انتهى كلامه وهو كلام في غاية الجودة الا ان في قوله وان كانت السلوب لا يتكثر محل بحث كما مرت الاشارة اليه من ان سلوب الوجودات او وجودات فما يوجب تكثرا في المسلوب عنه والذي من السلوب لا يوجب تكثر الحيثية في الموصوف به هو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما سلب الوجود الاكمل عن الوجود الانقص كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا وسلب مرتبة الواجبية عن العقل فذلك لا محالة يوجب تكثرا وكذلك سلب المساوي عن المساوي في الدرجة كسلب الفرسية عن البقرية قال بعض المحققين في شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية ان غرضه من ذلك ان السلوب قد تحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان فانه من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا وتلك حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في واجب الوجود فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان ذاته مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقايص فافهم انتهى اقول لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية في الانسان تكفي لان تكون مصححة لسلب الجمادية والشجرية والفرسية كما ان العقل الفعال مع بساطته يسلب عنه جميع الكائنات التي دونه في الرتبة من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه فعلم ان القاعدة الكلية في تصحيح سلوب النقايص عن شيء هو بكماله الوجودي وفي تصحيح سلوب الكمالات عن شيء هو نقصاناته وجهاته العدمية فكل ما يسلب عنه شيء وجودي بما هو وجودي فهو لا محالة مركب خارجي او ذهني كالانسان يسلب عنه الملكية والعقل يسلب عنه الواجبية فهو لا محالة مركب الذات من حيثيتين احديهما وجودية والاخرى عدمية واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والشجرية وغير ذلك فلا يحتاج في ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية النطقية فعليك بالتثبت في هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله ولا يزعجك عما ذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو كل الموجودات

فصل في قسمة اخرى رباعية للصفات الثبوتية حتى يعلم ان ايها لايقة للذات الواجبية الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما اما عين الموصوف او غيره فهذه اربعة الاول كالمتصل للجسم والثاني كالاسود له والثالث كالعالم للعقل والرابع كالعالم للانسان البشري فنقول صفات

الباري ليست من قبيل المحسوسات اذ هو اجل من ان يناله حس فما اضلت المجسمة والمشبهة ولا من قبيل الصفات الزائدة
لازمة كانت كما يقوله الاشاعرة او مفارقة كما يقوله الكرامية تعالى عن اوهام الجاهلين علوا كبيرا اذ لو كان كذلك للزم ان
تكون عارية في مرتبة ذاته بذاته عما هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها فيكون متجملا بغيره ذاته فيكون الغير تاثير
في كماله وتمامه او يؤدي الى الدور والتسلسل فيلزم ان يكون ذاته اكمل من ذاته وعلى قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من
ذاته اذا تنور باضواء صفاته والكل مستحيل ولان الفطرة حاكمة بان ذاتا ما يكون كمالها بنفسها اشرف من ذات استكملت
بامور الحلول فذاته على الجملة ليس في ذاته لكونه مبدأ سلسلة الخيرات الوجودية والافاضات النورية شئ بالقوة اصلا ولا
في ذاته جهة امكانية بل كله وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة ووجوب بلا امكان وخير بلا شر لاشتمال ذاته على
الشؤن الوجودية خالية ذاته عن القصور ولا نفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته اي وجودها بعينه وجود الواجب
فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب واليه الاشارة بقول الشيخ ابي نصر الفارابي يجب ان يكون في الوجود
وجود بالذات وعلم بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات حتى تكون هذه الامور في غيره لا بالذات
اول وهكذا في كل صفة كمالية للوجود بما هو موجود **تنوير عرشي** وهذا يرشدك الى ان حقايق الاشياء يجوز
ان يكون لها وجود بسيط جمعي والى انه قد يكون لحقيقة واحدة انحاء من الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد وبعضها
ممكن وبعضها واجب كاصل الوجود فانه حقيقة واحدة بعضها جوهر وبعضها عرض ومنها واجب ومنها ممكن و
ذلك لان هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم بين الواجب والممكن وهي في الواجب عين ذاته
فيكون واجبة لانه وجود معين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم في عالم العقل بذاته عقل وفي عالم النفس بذاتها
نفس وقد يكون عرضا من مقولة الكيف وهو كيفية نفسانية غير القدرة والارادة التي هما ايضا كيفيتان نفسيتان
متغايرتان ومغايرتان للعلم فهي هنا مختلفة في الوجود لكل منها اثر خاص وهي كلها هناك شئ واحد وجودا وعينا
وكذا فعلا وتاثيرا فان اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والحيوة فكان العقول معلومه تعالى فكذا مقدوره
ومراده ومحبوبه ومجعول بجعل بالذات من غير اختلاف جهات الا بحسب الاسماء ومفهوماتها هكذا يجب ان
يحقق الامر في عينية الصفات للواجب لا كما فهم المتاخرون الذاهبون الى اعتبارية الوجود فجعلوا معنى عينية الصفات
في الباري تعالى ان مفهومها مفهوم واحد وانه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات في غيره وهذا بناء على

نعلمهم من سر الوجود ودرجاته المتفاوتة وتزيدك ايضاحا لهذا المرام **فصل** في حال ما ذكره المتاخرون في ان
صفاته تعالى يجب ان يكون نفس ذاته قالوا كل ما هو صفة لشئ فيفتقر الى ما يقوم به وكل ما قيامه بشئ فوجوب وجوده
متعلق به وكل ما وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا في نفسه فالصفات كلها سوى كانت
للواجب او للممكن ممكنة في انفسها وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود وقد بين نفي تعدد الواجب في الوجود
اما انه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع عليه الصفة المتقررة في ذاته لانه لو تقررت في ذاته صفة ممكنة فعلها
ومرجحها اما ان يكون ذاته او لا والاول يلزم ان يكون ذاته واجب سواه ولا ينفعل ايضا عن مجعولاته وهو بين وح يلزم ان يكون الذات الاحدية
فاعلة ومنفعلة وهو محال لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة وقبولها باخرى لوجوه الاول ان الفعل
للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وقد ثبت بساطته تعالى الثاني
انهما لو كانا بجهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه الثالث ان الفاعل
هو الذي يقتضي وجود المعلول على غيره من بواقي العلل والقابل لا يقتضي المعلول ولا يجعله واجب الحصول فيدل
الا الصحة والتهيؤ والاستحقاق لوجود المقبول فنسبة الفاعل الى معلوله بالوجوب ونسبة القابل الى مقبوله بالامكان
والوجوب يبطل القوة ولا يبطل الشئ لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفتان فثبت ان الواجب تعالى لو اتصف
بصفة متقررة في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاته وهاتان الحيثيتان اما ان تكونا لازمتين له او مقومتين له او احد
منهما مقومة والاخرى زائدة وعلى التقادير يلزم تركب الذات في الواحد الحقيقي اما على الشقين الاخيرين فواضح واما
على الشق الاول فيعود الكلام الى صدورهما بان نقول انهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل
الامر الى لا نهاية او ينتهي الى جهتين متقومتين لذاته تعالى عنه علوا كبيرا هذا ما ذكروه في عينية صفاته تعالى الحقيقية
وقد يجاب عنه من وجوه الاول انا نقول فيهما اشتباها من باب اخذ القبول بمعنى الانفعال الاستعدادي مكان القبول
بمعنى مطلق الاتصاف والبرهان لا يساعد الا على نفي الاول دون الثاني فلقائل ان يقول صفاته تعالى لوازم ذاته و
لوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت
لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات
ولا يبعد ان يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته تعالى واجبة الوجود لوجوب الذات والثاني ان

الدليل منقوض بالصفات الاضافية له تعالى كالمبدئية والسببية وغيرها لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم اما عدم
اتصافه تعالى بتلك الصفات او عدم كونها زائدة على الذات وكلا القولين باطل ويرد على الوجه الاخير من الوجوه الثلثة
مناسواه فانه منقوض ببعض الصفات الحقيقية له تعالى حيث يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها فان علمه تعالى بعينه قدرة
باعتبار والقدرة بحسبها امكان صدور الفعل والارادة يقتضي وجوب فعله تعالى من حيث انه قدرة يصح منه الصدور
واللاصدور ومن حيث انه ارادة يجب منه الصدور فلو كان جهة هذا الامكان غير جهة الوجوب يلزم ان يكون ذاته
ذا حيثيات مختلفة مع ان حيثية ذاته بعينها حيثية ساير صفاته الكمالية وسياتي تحقيق هذا المقام وثانيها المنع بان الامكان
ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام وهو غير مناف للوجوب وربما
يجاب عنه بانا نعلم بديهة ان القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل
ليس من حيثية القابلية بل من حيثية اخرى ولك ان تدفعه بمنع الكلية فان ما ذكر غير جار في اتصاف الماهيات بلوازمها
اذ لا يمكن ان يقال ان الاربعة يجوز ان يكون زوجا ويجوز ان لا يكون زوجا بل هي واجبة الزوجية وثالثها ان التنافي بين
الوجوب والامكان فيما نحن فيه ثم اذ الايجاد لايجاب وجود المعلول في حد نفسه والقبول لامكان حصول المقبول في القابل
فالامكان امكان وجوده لغيره والوجوب وجوب وجوده لنفسه فلا تنافي بينهما وايضا الفاعل يوجب وجود المعلول
والقابل لا يسلب هذا الوجوب والايجاب بل هو يصحح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم وقد يجاب عن
الاول بان المعلول في نفسه كما انه لامكانه يحتاج الى العلة الموجبة فكذلك وجوده في غيره ايضا لامكانه يحتاج الى العلة
الموجب ولا شك ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فموجب وجوده في القابل ايضا هو الفاعل فكما
ان الفاعل يوجب وجود الشئ في نفسه فكذلك يوجب وجوده في غيره وايضا نحو وجود الشئ الواحد لا يختلف فالذي
نحو وجوده انه صفة لغيره فوجوده في نفسه عبارة عن وجوده لغيره لا اثر ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها
لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين فوجود المقبول في نفسه هو بعينه وجوده للقابل وعن الثاني بان التنافي بين الامكان
واللاايجاب والضرورة واللاضرورة في ذات واحدة من جهة واحدة بين لا يخفى على المتامل فمنعه مستند بان الفاعل
يوجب المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة بان القابل وان لم يسلب الايجاب الناشي من الفاعل لكنه
يسلب الايجاب الناشي من ذاته فلا يمكن ان يكون شئ واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولا يذهب عليك ان هذا البحث

على السند الاخص بل هو يات المقدمة الممنوعة على وجه يدفع عنها السند اقول لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان دفع هذا
الاعتراض عن الدليل المذكور لكنه لا يجدي نفعا لاصل المقصود من عينية الصفات له تعالى لان الدليل المذكور ان اثبت
تعدد جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان والقوة الاستعدادية واما جهتا الفعل والقبول بمعنى مطلق الموصوفية بامر
زائد على ذات الموصوف فلم يتم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولاجل هذا قال الشيخ ابو علي في التعليقات ان كانت
الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ان يكون
واجب الوجود قابلا لشئ فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه من ذاته فيكون اذن
قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانها موجودة
فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان
البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا
كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسايط فان حقايقها هي
انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شئ واحد انتهى
كلامه ملخصا فقد علم ان حيثية القبول والفعل ليست ما يوجب التثنية في الذات ولا في الجهات الثابتة للذات الا اذا
كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط قيام شئ بشئ تاثره عنه بل قد يكون قيام بلا تاثر كلوازم البسايط وقابليتها
فان قيل لا نم وجود لازم للمهية البسيطة بل المهيات التي هي علل اللوازم بها انما هي مركبات فيمكن ان يكون فاعليتها
بجهة اخرى فلا يلزم ان يكون هناك شئ واحد قابلا وفاعلا بجهة واحدة قلنا اولا ان في كل مركب يتحقق امر بسيط ولكل
واحد من البسايط شئ من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا او ممكنا عاما او مفهوما وثانيا ان الحقيقة المركبة ايضا لها
وحدة مخصوصة بها كالعشرة في عشريتها والخمسة في خمسيتها ولها لازم واللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليس
علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه كتساوي
وحدة في المثلث مثلا لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا القائمتين ولا الاضلاع الثلث فقط بل القابل هو المجموع
من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقتضي فكان الشئ الواحد باعتبار واحد قابلا وفاعلا ولذلك ترى الشيخ والاكابر
تبعا للمعلم الاول والمشائين لم يبالوا في اثبات الصور العلمية الزائدة على ذاته تعالى لذاته ولم يحذروا عن لزوم كونه تعالى فاعلا

مع فرض انه اشد وكون حصول المقبول في القابل متقدم

وقابلا لهذا المعنى كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر في ذلك **ذكر وتحصيل** قال بعض اعلام المتاخرين في هذا المقام ايجاب الفاعل
للمعلول مقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا لشيء وقابلا له لكان قبل
الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه ويقتضيه وجهة اخرى بها يستحق ويمكن حصوله فيه اقول العمدة حينئذ
اثبات تكثر الجهة لاجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل والقبول او حين الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل
منها الايجاب وجهة يحصل منها الاستحقاق ووحدتهما كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ووحدتهما بلا تفاوت
فلو تم الدست والا فلا وقد استدل على اثبات هذه الدعوى بوجوه عديدة اخرى تجري مجرى ما ذكرناه فلهذا طوينا
ذكرها وتركناها على ان شيئا منها لا يسمن ولا يغني من جوع **فصل** في تحقيق القول بعينية الصفات الكمالية للذات
الاحدية فاقول الوجه عندي ان يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوه اخرى سديدة الاول ان هذه الصفات الكمالية كالعلم
والقدرة كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته تعالى لم يكن ذاته تعالى في مرتبة وجود ذاته مصداقا لصدق
هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن شك في حد ذاته عالما بالاشياء
قادرا على ايجادها والتالي باطل لان ذاته مبدء كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون للغير فيه تاثير
فيكون منفعلا من غيره واثره فاعلا لما سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو محال كما تقدم واما لوازم الماهيات
فهي ليست امورا كمالية حتى يلزم من لزومها الماهية ان يستفيد الماهية منها كمالا فيلزم الافادة والاستفادة الموجب لتكثر
الجهتين في الذات الواحدة بل هي امور اعتبارية من توابع الماهية الثاني ان تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته لزم ان يستند
فيضانها من ذاته على ذاته لجهة اشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته اشرف من ذاته اذ لو كفت جهة ذاته في ان يكون موجبا
لافاضة العلم مثلا لكان ذاته بذاته عالما ليفيض من علمه علم اخر كما في اصل الوجود وكذا في ساير الصفات الكمالية والتالي باطل
لان جهة النقص والخسة تخالف جهة الكمال والشرف كما تقدم ولا مجال للتوهم فيضانها من غيره عليه والا لزم ان يكون
معلولا اشرف منه لاشد استحالة من الاول الثالث ما اشرنا اليه سابقا من ان بديهة العقل حاكمة بان ذاتا كان لها
من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي افضل واكمل من ذات لها كمال زايد على ذاتها لان تجمل الاولى بذاتها وتجمل الثانية
بصفاتها وما تجمل بذاته اشرف مما تجمل بغير ذاته وان كان ذلك الغير صفاته وواجب الوجود يجب ان يكون في اعلى ما
يتصور من البهاء والشرف والجمال لان ذاته مبدء سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض

لا محالة اكرم واجد من الموهوب المفاض عليه فلو لم يكن كماله تعالى ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق لكان
المجموع من الذات واللواحق اشرف من الذات المجردة والمجموع معلول فيلزم ان يكون المعلول اشرف واكمل من علته وهو محال
بين الاستحالة فاذن كل واحد من الوجود وكمالات الوجود وكمالات الموجود بما هو موجود يجب ان ينتهي الى ما هو وجود قائم
بذاته علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها ارادة قائمة بذاتها حيوة قائمة بذاتها وهكذا في جميع صفاته الكمالية ويجب
ان يكون جميعها واجبة الوجود وان يكون جميعها امرا واحدا لاستحالة تعدد الواجب كما بين سابقا وقد وقع في كلام
مولانا وامامنا مولى العارفين وامام الموحدين ما يدل على نفي زيادة الصفات لله تعالى بابلغ وجه واكده حيث قال في
خطبة من خطبه المشهورة اول الدين معرفته وكمال المعرفة التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال التوحيد
الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة
فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده
ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام
والاكرام وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية ببراهينها ولنشر الى نبذ من بيان اسراره و
انموذج من كنوز انواره شرح قوله عليه السلام اول الدين معرفته اشارة الى ان معرفة الله تعالى ولو بوجه ابتداء الايمان
واليقين فان ما لم يتصور شيء لا يمكن التصديق بوجوده ولهذا قيل مطلب ما الشارحة مقدمة على مطلب هل كتقدم
البسيط على المركب قوله وكمال المعرفة التصديق به وذلك لان معنى واجب الوجود انه الوجود المتاكد الذي لا اتم
منه الذي يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة الذوات المصحوبة النقايص والاعدام والقصورات فمن عرفه انه لا بد
ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود والا لم يوجد موجود في العالم اصلا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم حقيقة
الوجود اذا عرفت على وجه الكمال وهو ان يكون معلوما بالحضور الشهودي اذ قد ثبت فيما سبق ان الصورة العلمية في
الوجود لا بد وان يكون نفس حقيقته المعلومة بخلاف ساير الماهيات فانها قد يكون العلم بها غير وجودها العيني فلا
يمكن ان يعرف حقيقة كل وجود الا بعينه الخارجي اذ ليس للوجود وجود ذهني كالماهيات الكلية فكل من عرف حقيقة
الوجود لاي موجود كان على وجه الكمال فلا بد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته ان كان له مقومات كالوجودات المجعولة
وعلى اي تقدير لا بد ان يعرف ان حقيقة الوجود ومبداه وكماله موجودة لان ما هو وما هو في نفس الوجود واحد

بلا تغاير بينهما فمن عرف الوجود اي وجود كان بحقيقته عرف انه موجود لان ماهية الوجود انيته كما اشير اليه فثبت ان كمال
معرفته اي معرفة الوجود المتاكد الواجبي عين التصديق به قوله وكمال التصديق به توحيده اشارة الى البرهان على
نفي تعدد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب الذي هو الوجود الصرف الذي لا يشوبه عموم ولا تخصص فان من
تامل ان الواجب نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود من تحديد او تخصيص او تعين
او نقص او فتور او قوة او قصور يعلم انه لا تعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم ان يكون الحقيقة الواحدة متعينة
وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصورها فضلا عن تجويز وقوعه كما مر تحقيقه فثبت ان معرفة ذاته تعالى التي هي
التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحدانيته كما قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فذاته شاهدة على وحدانيته واما
وجه عطف قوله والملائكة واولوا العلم على كلمة هو الدالة على شهادتهم ايضا على وحدانيته فبيانه كما مرت الاشارة اليه من ان
وجود كل موجود سواه متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفة شيء من هذه الوجودات بكماله الا بحضور هويته وشهوده
وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به اعني الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه وقد علمت ان حقيقة الحق
شاهدة على توحيده فكذلك وجود غيره وانما عبر عنه بالملائكة واولى العلم لان جميع ما سواه من الموجودات من اولى
العلم لما وقعت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته عين العلم والقدرة والارادة وساير الصفات الوجودية
لكن الوجود في بعض الاشياء في غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها ومخالطتها الاعدام والظلمات
والى ذلك اشار تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقوله وكمال توحيده الاخلاص له يعني
عن الزوايد وعن الثواني اذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة او شيئا اخر لم يكن بسيطا حقيقيا لما مر سابقا ان
بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودي الا النقايص والاعدام اذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود
فلو سلب عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب في ذاته مع انه بسيط الذات هف وقوله عليه السلام وكمال الاخلاص
له نفي الصفات عنه اراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات والا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية
والاوصاف الالهية من دون قيام امر زايد بذاته تعالى فرض انه صفة كمالية له فعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه
وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة فان كمال الحقيقة الوجودية
في جامعيتها المعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود وقوله لشهادة كل صفة بانها غير الموصوف وشهادة كل موصوف

بانه غير الصفة اشارة الى برهان نفي الصفات العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله الاشاعرة او حادثة فان الصفة اذا
كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها وكل متغايرين في الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشيء ومشارك له في شيء
اخر وذلك لاشتراكهما في الوجود ومحال ان يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك والا لكان الواحد بما هو واحد
كثيرا والوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة هذا محال فاذن لا بد ان يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك وجزء به
الامتياز فيلزم التركيب في ذات الواجب تعالى وقد ثبت انه بسيط الحقيقة هذا خلف واليه الاشارة بقوله فمن وصفه
فقد قرنه الى قوله فقد جهله اي من وصفه تعالى بصفة زايدة فقد قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره فقد جعل
له ثانيا في الوجود وكل من فرضه ثاني اثنين فقد جعله مركبا ذا جزئين باحدهما يشاركه في الوجود وبالاخر يباينه فجهله
اذ هو منبع علوم المكاشفة ومصدر انوار المعرفة منصرف الى غاية تنزيهه تعالى عن شوب الامكان والتركيب ويلزم من
هذا التنزيه والتقديس ان لا موجود بالحقيقة سواه وهذه الممكنات من لوامع نوره وعكوس اضوائه وتوابع تجلياته
الى ان غاية التوحيد توجب ان يكون الواحد الحقيقي كل الاشياء فهو الكل في وحدة ولهذا عقب عليه السلام هذا الكلام
الذي في نفي الصفات بقوله ومن اشار اليه فقد حده الى اخره اي من اشار اليه باي اشارة كانت حسية او عقلية
بان قال هيهنا او هناك او كذا وكذلك فقد جعله محدودا بحد خاص ومن حده بحد معين فقد عده اي جعله
بالعدد لا بالحقيقة وقد ثبت ان وحدته الحقة ليست مبدء الاعداد واحد الافراد والاحاد وهو محال لخلو هذا يجب
ان لا يكون محصورا في شيء ولا يخلو عنه شيء فلا يكون في ارض ولا سماء ولا يخلو عنه ارض ولا سماء كما ورد في الحديث
لو دليتم بحبل على الارض السفلى لهبطتم على الله ولهذا قال عليه السلام ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى
منه نص به قوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وقوله
ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقوله في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ورجله وقول النبي صلى
الله عليه وآله وسلم انه فوق كل شيء وتحت كل شيء قد ملأ كل شيء عظمته فلم يخل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر
ولا هواء وقد روي انه قال موسى عليه السلام اقريب انت فاناجيك ام بعيد فاناديك فاني احس حسن صوتك
ولا اريك فاين انت فقال الله انا خلفك وامامك وعن يمينك وشمالك انا جليس عند من يذكرني وانا معه اذا
دعاني وامثال هذه الايات والاحاديث كثيرة لا تحصى **تتمة وتبصرة** ومما يجب التنبيه عليه انه ليس معنى

عنه تعالى انها غير متحققة في حقه تعالى كما يلزم التعطيل كيف وهو منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى في
مرتبة وجوده الواجبي وجل جناب الحق عن فقد وعدم لصفة كمالية بل المراد ان اوصافه ونعوته كلها موجودة بوجود
واحد هو وجود الذات كما ان ذاتيات الماهية لنا موجودة بوجود واحد شخصي لكن الواجب لا ماهية له اذ لا جهة امكانية
فيه فالعالم الربوبي عظيم جدا وهو الكافي وحده فتلك الصفات الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم واحدة بالهوية والوجود
بل الحق سبحانه بحسب كل نوع من انواع الممكنات صفة الهية هي رب ذلك النوع ومبدؤه ومعاده وله بحسب كل يوم هو في
شان شئون ذاتية وتجليات في مقامات الهية ومراتب صمدية وله بحسب تلك الشئون صفات واسماء كما يكاشف له
العرفاء الكاملون ولهذا قالوا اول كثرة وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الاحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات
والمظاهر الخلقية للصفات هي كثرة الاوصاف والاسماء الالهية وهي غير المجعولة بل متحققة بنفس تحقق الذات الواجبة
اللامجعولة لا كما يقوله المعتزلة من انها ثابتة منفكة عن الوجود اذ قد علمت ان القول بشيئية المعدومات باطل جدا
بل كما وقع التنبيه عليه من انها معان متكثرة معقولة في غيب الوجود الحق تعالى متحدة في الوجود واجبة غير مجعولة
ومع ذلك يصدق عليها انها بحسب اعيانها ما شمت رائحة الوجود لما ثبت وتبين ان الوجود بالذات هو الوجود فهي ليست
بما هي موجودة ولا معدومة وهذا من العجايب التي يحتاج نيلها الى لطف شديد للسريرة **تبيان اخر** قد مر ان كل كمال
يلحق الاشياء بواسطة الوجود فهو لمبدأ الوجود بذاته ولغيره بسببه فهو تعالى الحي القيوم العليم القدير المريد بذاته
لا بالصفات الزائدة والا لزم الاحتياج في افاضة هذه الكمالات على غيره الى حيوة وقدرة وعلم وارادة اخرى اذ لا يمكن افاضتها
الا من الموصوف بها واذا علمت هذا علمت معنى ما قيل ان صفاته عين ذاته ولاح لك ان معناه ليس كما يسبق اليه الاوهام من
هذه الحيوة والعلم والقدرة الفايضة على الاشياء عين ذاته ولا ايضا ما توهم كثير من المنتسبين الى العلم ان هذه المعاني
الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي كيف وذاته تعالى مجهولة الكنه لغيره وهذه الصفات
معلومات متغايرة المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود معنى المتعينات والمفهومات كلها فلم يبق فيه صفة ولا موصوف
ولا اسم ولا مسمى ولا ماهية ولا مفهوم الا الذات فقط ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها
هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به وفي هذا الاعتبار يتحقق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا
وجود وموجود ويقال لهذا الاعتبار مرتبة الالهية كما يقال لاعتبار الوجود مرتبة الاحدية والهوية الغيبية ومحل العلم

الغيبة

والقدرة والارادة وغيرها من الصفات وهذه المرتبة كاتحاد الصفة والموصوف فيها ايضا والحكم بالمغايرة بينهما مع كونها
واحدة في نفس الامر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس والفصل في العقل البسيط مع اتحادهما في نفس الامر وليست في الوجود
الا الذات الاحدية كما انهما في الخارج شيء واحد هو العقل وفي الاعتبار كل اخر يتميز كل منهما عن صاحبه فبتكثر الصفات
والاسماء ولوازمها غاية التكثر فافهم ذلك لئلا تقع في التعطيل ولا في التشبيه **فصل** في ايضاح القول بان
صفاته تعالى الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة واعلم ان كثيرا من العقلاء المدققين ظنوا ان
معنى كون صفاته عين ذاته هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع الى معنى واحد وهذا ظن فاسد
ووهم كاسد والا لكانت الفاظ العلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها في حقه الفاظا مترادفة يفهم من كل منها
ما يفهم من الاخر فلا فايدة في اطلاق شيء منها بعد اطلاق احدها وهذا ظاهر الفساد مؤد الى التعطيل والالحاد
بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه المعاني المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية بمعنى انه
ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منهما شخصا على حدة ولا صفة منه متميزة من صفة اخرى
له بالحيثية المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته اي علمه هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاتها ومريد بارادة
هي نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان من حيث انها ينبغي ان توجد على ما يجري ذلك وينبعث
من كل من هذه الصفات صفات اخر مثل كونه حكيما غفورا خالقا رازقا وفاتحا مبدئا معيدا مصورا منشئا
محييا مميتا الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات بحيث لا يخرج ذرة من ذرات الممكنات والمعاني
في الوجود باية حيثية كانت من الحيثيات الا بقدرته وافاضته بوسط او بغير وسط ومثل كونه سميعا وبصيرا و
مدركا وخبيرا وغير ذلك مما يتفرع ويتشعب من كونه عليما وهكذا قياس ساير الاسماء والصفات الغير المتناهية
الحاصلة من تراكيب هذه الاسماء والصفات كتراكيب الانواع والاصناف والاشخاص من معان ذاتية كالاجناس والفصول
الداخلية او عرضية كاللوازم والاعراض العامة والخاصة الخارجية فان من الاسماء والصفات ما هي جنسية ومنها
ما هي فصلية ونوعية ومنها ما هي شخصية كخالقية زيد وعالمية عمرو وكل من هذه الاسماء والصفات يستدعي مظاهر
ومحال مناسبة اياها بها يظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا
يقتضي ايجاد مخلوق من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما يدل الاشباح على الارواح والاظلال على الاشخاص

والظاهر على المباطن والمرايا على الحقايق فالعالم الربوبي من جهة كثرة الاسماء والصفات عالم عظيم جدا مع ان كل
ما فيه موجود بوجود واحد بسيط من كل جهة وهذا من العجايب التي يختص بدركها الراسخون في العلم فكذلك الواجب
الباري جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لاسمائه الحسنى ومجالي لصفاته العليا فلما كان قهارا اوجد المظاهر القهرية
التي يترتب عليها اثر القهر من الجحيم ودركاتها وعقاربها وحياتها وعقوباتها واصحاب السلاسل والاغلال من
الشياطين والكفار وساير الاشرار ولما كان رحيما غفورا اوجد مجالي الرحمة والغفران كالعرش وما حواه من
ملائكة الرحمة وكالجنة واصحابها من المقربين والسعداء والاخيار وهكذا القياس في ساير الاسماء ومظاهرها
ومشاهدها والصفات ومجاليها ومحاكيها واعتبر من احوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمن وهي
حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدر عنك من الاقوال والافعال والحركات والسكنات والافكار والتخيلات هي
مظاهر ما لكن في ذاتك من الصفات والاسماء فانك اذا احببت احدا او واليته دعتك تلك المحبة الى ان يظهر منك
ما يدل على محبتك اياه من المدح والتعظيم والتبسيط والتكريم والاهداء ولوازمها من الفرح والنشاط والتبسم و
المطايبة ولو لم تكن احببته لما ظهر منك شيء من هذه الامور فهذه الاثار والنتايج مظاهر لصفة المحبة التي فيك
اذا عاديت احدا ظهر منك من الاقوال والحركات والاثار ما يدل على معاداتك اياه كالشتم والضرب والذم واظهار
الوحشة والكراهة عنه وتمني زواله وتشفيه فهذه الاثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك وقس على ذلك
نظاير هذه الاسماء والصفات وان كانت متحدة في ذاته تعالى بحسب الوجود والهوية فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم
ومن هيهنا يثبت ويتحقق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتاخرين من اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا لا هوية له
في الخارج ولا حقيقة له كساير المفهومات المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية والا يكون متكثرا الا
بتكثر ما نسب اليه من المعاني والماهيات فيلزم عليهم كون صفاته تعالى موجودات متعددة متكثرة حسب تكثر
معانيها وهذا فاسد قبيح جدا ولاجل هذا الالزام ذهبوا الى ان مفادها ومعناها امر واحد وكلها يرجع الى
مفهوم واحد وكادوا ان يقولوا بان الفاظها مترادفة في حقه وقد علمت فساده بل التحقيق كما مر ان الوجود هو الاصل
في الموجودية وهو ما يتفاوت كمالا ونقصا وشدة وضعفا وكلما كان الوجود اقوى كان مصداقا لمعان ونعوت
كمالية اكثر ومبدأ لاثار وافاعيل اكثر بل كلما كان اكمل واشرف كان مع الكثرة صفاته ونعوته اشد بساطة وفردانية

وكلما

وكلما صار انقص واضعف كان اقل نعوتا واوصافا وكان اقرب الى قبول التكثر والتضاد حتى انه يصير تغاير المعاني
المتكثرة التي يكون في الوجود القوي الشديد موجبا لتضاد تلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الاسماء
المقابلة له تعالى كالهادي والمضل والمحيي والمميت والقابض والباسط والاول والاخر والغفار والقهار سبب
لتضاد الموجودات وتعاند المكونات التي هي اثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة بل كالملك والشيطان و
الحيوة والموت بل كالارواح والابدان **الموقف الثالث** في علمه تعالى وفيه فصول **فصل** في ذكر اصول و
مقدمات ينتفع بها في هذا المطلب الاول انه قد ثبت ان للاشياء وجودا في الخارج ووجودا في القوة المدركة
ومرادنا من الخارج هيهنا عالم الاجسام المادية ذوات الجهات الوضعية والحكماء لما حاولوا اثبات ان للاشياء
الخارجية نحوا اخر من الوجود ربما يقال له الوجود الذهني قالوا بعد ما احالوا اتصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتي
انا نحكم كثيرا ما على اشياء معدومة في الخارج باحكام وجودية وثبوت الشيء للشيء متوقف على وجود ذلك الشيء
واذ ليست تلك الاشياء في الخارج فلها نحو اخر من الوجود وهو الوجود العلمي سواء اطلق لفظ العلم على ذلك
الوجود او على الاضافة التي يقع بسببه بين العالم والمعلوم ومنها ان العلم كالوجود يطلق تارة على الامر الحقيقي و
تارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري اعني العالمية وهو الذي يشتق منه العالم والمعلوم وساير تصاريفه اذ العلم
ضرب من الوجود ولو سلكت الحق فالعلم والوجود شيء واحد لكن الوجود اذا ضعف بحيث يتشابك مع العدم وتحجب
بالنقايص والقصورات كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر كما
احتجبت هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض وغاب كل جزء منها عن صاحبه اذ ليس لها وجود جمعي ولا
صورة حضورية في نفسها فكذلك احتجبت وغابت عن غيرها من القوى الادراكية اذ حضور شيء عند شيء متفرع
على حضوره في نفسه فليس لهذه الاجسام واحوالها وجود علمي ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا الموصوف مطلقا
اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الوجود لان اسم الوجود اعم شمولا للاشياء من اسم العلم وغيره من صفات الكمال
كالقدرة والارادة والعشق ونظايرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود وذلك لان في
مفهوم كل منها زيادة اضافة على مفهوم الوجود مثلا العلم عبارة عن وجود شيء لشيء اخر مستقل كوجود الصورة
الاعراض للهيولى كيف ولو كان الشيء عالما ومعلوما لامر موجود في ذاته لكان كل موجود في ذاته معلوما لكل احد

فساد اللازم يوجب فساد الملزوم ومنها ان الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان احدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده
لمدركه وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات وثانيهما هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده
لمدركه وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
من الشيء عند المدرك اريد بالمعلوم به الامر الخارج من القوة المدركة كالسماء والارض والبيت والحجر والشجر والفرس
والانسان وساير الماديات واحوالها واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عنى به العلم الذي هو نفس المعلوم
لا شيء غيره وفي كل من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود نوري ادراكي خالص
عن الغواشي المادية غير مخلوط بالاعدام والظلمات فقد علم مما ذكرنا ان الوجود على ضربين وجود ادراكي ووجود غير ادراكي
وان العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة وهما الاخرة والاولى فتسمية الاخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما هي
بالقياس الينا والى ضعف نظرنا لا بالقياس الى الامر نفسه لان الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوي والحضور والشهود
من لوازم الوجود الاخروي مع تفاوت درجاته وطبقات الجنان في ذلك فكل طبقة هي اشد براءة عن هذا العالم واكثر
تجردا وارتفاعا عن المادة فهي اشد ظهورا واكثر حضورا وجمعية اعلم ان اكثر القوم زعموا ان المانع عن المعلومية هو
كون الشيء مقارنا لامور زايدة على ذاته مؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها لان العلم عبارة عند
كثير منهم عن امتياز الشيء عن غيره بوجه فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا
فقالوا المعلوم اما مجرد عما سواه او مخالط به مخالطة مؤثرة من الاغشية والملابس فالاول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة
المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى ولو لم يكن مجردة عن مقدار خاص
ووضع خاص وزمان خاص لما طابقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق والفيل وساير المختلفات
في هذه العوارض الغريبة والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او مسموعا او مشموما او مذوقا او ملموسا او متخيلا او موهوما
واما المقارنة الغير المؤثرة فهو غير مانع عن المعقولية كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما للاخر او عدمه
منها لا يعتريه محو وجود الاخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما لزيد مثلا فانها اذا زالت عنه زال وجوده
التشخصي فلاجل ذلك مدار المعقولية عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة وكذا مدار المدركية
على شيء ما من التجريد فالمتجرد عن اصل المادة دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة

لادراكه

الادراكية لمادتها الخارجية هو الحس المشترك والمتجرد عن المادة وعوارضها الا المقدارية هو المتخيل والمتجرد عن الجميع
الا نسبة غير وضعية هو الموهوم والمتجرد بالكلية المساوي نسبته الى الافراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما افادوه
وفيه قصور ناش من قلة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا ونقصا
فان المانع من كون زيد معقولا ليس مقارنته للشكل والوضع واللون والاعضاء والراس واليد والرجل فان جميع ما ذكروه
كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل بل هذه الانواع الطبيعية المركبة من هذه الابعاض
والاعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة اذا فرض سلبها عنها لم يبق بما هي هي فان الحيوان كالاسد مثلا اذا انسلخ
عن المقدار والشكل والراس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا وايضا كما يمكن للعقل ان يتصور
الانسان فكذا يمكن له تصوره بمقداره وشكله ووضعه ولونه واينه وغير ذلك فوادي وجهي فالقول بان مدار العاقلية
على تجريد ماهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما قول زور وتحكم كيف وهذه الامور بعضها مقومات الماهية وبعضها
كمالات وتتمات لها والكلام في تعقل الانسان كالكلام في تعقل تلك الماهية فالحق الحري بالتصديق والتحقيق هو ان مدار
العلم والجهل وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء والحضور والغيبة على تاكد الوجود وضعفه فكلما كان الوجود اقوى تحصلا
واشد فعلية واتم هوية كان اقوى انكشافا واشد ظهورا واكثر حيطة وجمعا للاشياء وكلما كان اضعف وانقص كان
اكثر خفاء وظلمة واقل حصولا وانقص ظهورا ثم اقوى الموجودات هو الوجود الواجبي المبرا بالكلية عن جهات الامكانات
والاعدام والشرور ومن جهة النقص والقصور وهو عالم الالهية الذي فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي
من غير شايبة كثرة وامكان واضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية واحوالها والاول منبع ماء الحيوة والنور و
مبدا انوار العلوم والمعلومات والاخر معدن الموت والظلمات وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كلما هو اقرب
الى المبدا الاعلى كان في باب الظهور والعلم اقوى وكلما هو ابعد منه كان اخفى واضعف ظهورا ومعلومية لكن ما سوى
هذا العالم الاسفل مشتركة في ان وجودها وجود صوري ادراكي غير منفك عن الحيوة والادراك بخلاف ما في هذا العالم
وهو الاجسام الطبيعية اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن مباديها النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية
فان جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا قوام للسافل الا بالعالي ولا للعالي
الا نفس السافل وانت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس فالحيوة

والادراك خارجان عن حدود الاجسام الحيوانية التي في هذا العالم بالمعنى الاول غير خارجين عنها بالمعنى الثاني فابدان الحيوانات
وجثثها هي من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم اخر ومنها انه قد مر ان العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجي وقد يكون
غيره فهيهنا نقول كما ان العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالاشياء الخارجية عنا علما عقليا وذلك العلم لا محالة كلي
وان تخصصت بالف تخصص وكذلك قد يكون امرا عينيا وصورة خارجية كما في علمنا بانفسنا وصفاتها اللازمة فانا ندرك
ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن لا بصورة زايدة عليها فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمنع فيه الشركة
ولو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفسنا لهي تكون كلية وان كانت مجموع كليات جملتها مختص بذات واحدة لم يمنع
ذلك لا يخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين وايضا كل مفهوم كلي وصورة ذهنية ولو كان ادراكنا لذاتنا
فنحن نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فعلمنا بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويتنا التشخصية ثم اعلم ان هيهنا دقيقة شريفة
يجب التنبيه عليها وهي ان لقائل ان يقول النفس الانسانية جوهر مجرد لا محالة وكل جوهر لا محالة يقع تحت مقولة الجوهر
بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما له جنس يكون له فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما اعني
الطبيعيين مفهومان كليان وكل ما هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا بهو لا بانا فان قلت الجنس و
الفصل جزءان لنفس النوع فلا بد من انضمام امر جزئي اليهما حتى يتم قوامها التشخصي والمقوم من المعنى النوعي مع التشخص لا
يحتمل الصدق على كثيرين قلت هب ان المركب من عدة معان مع امر تشخصي بذاته كالوجود ونحوه وان امتنع صدقه على كثيرين
لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلي وصورة ذهنية وكل ما كذلك فهو بالنسبة الينا هو ولا
يمكن الاشارة اليها بانا ونحن نعلم بوجداننا انا عند ادراكنا ذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا
عن مفهوم الجوهر او الناطق او غير ذلك وكل ما نذكره من هذه الامور لا نشير اليه بانا فنعلم من هذا ان الكل غايب عنا الا هويتنا
البسيطة لا غير اذ كل ما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركبا من امور كلية والوجود ليس كذلك لما قد مر
مرارا انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني ومن هيهنا اندفع ايراد بعضهم على القوم عند ما
اثبتوا تجرد النفس بانا نغفل عن البدن وساير الاجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شيء من
الاجسام وعوارضها حيث نقول على سبيل المعارضة انا نحن كثيرا ما ندرك ذاتنا ولا يخطر ببالنا اصلا معنى الجوهر
المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد ومنها ان النفس كما تدرك ذاتها لا بصورة اخرى كذلك تدرك كثيرا من

قواها

قواها المدركة والمحركة لا بصورة اخرى ذهنية وبيان ذلك من وجوه الاول ان النفس تتصرف في بدنها الخاص الشخصي
وتستعمل قواها الشخصية الموجودة في الاعيان فانها تستعمل مثلا قوتها المفكرة وتستخدمها في تفصيل الجزئيات و
تركيبها وترتيب الحدود الوسطى وهي لا محالة صور جزئية موجودة في مشهد النفس حاضرة عندها متمثلة بين يديها
تقلبها كيف تشاء وتتصرف فيها بالتقديم والتاخير والجمع والتفريق وقابل هذه التصريفات والتقليبات ليس الا
صور شخصية عينية لا امور كلية ذهنية مبهمة الوجود وكذا الالة التي بها يقع التصرف والترتيب اعني القوة المفكرة
وكذلك تدرك النفس قواها الخيالية والحسية وتتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها الصور الموجودة فيها وتشاهدها
باعيانها لا بواسطة اخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف الصور وذهابها الى غير النهاية فالنفس تدرك وتشاهد تلك الامور
مبصرة اياها بعين ذاتها لا بصورة اخرى الثاني ان ادراك هذه الامور لو كان بصورة ذهنية ماخوذة منها لادركناها
على الوجه الكلي واللازم باطل لانا نجد من انفسنا انا ندرك كثيرا من هذه الصور الادراكية على الوجه الجزئي هذا حال جمهور
الناس واهل الكمال منهم يدركون مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظتها وكتبة الاعمال وتصريف اقلامها
وكيفية كتابتها وبطلان اللازم يستدعي بطلان الملزوم واذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المدعى الثالث
انا نتالم بمرض او تفرق اتصال وقع في بدننا والالم هو الشعور بالمنافي وليس هذا الالم بان يحصل التفرق الاتصالي الواقع
او الخلط المؤذي او الكيفية المؤذية صورة اخرى في ذلك العضو جزئية او في النفس كلية او في غيرهما بل المدرك في هذا
الالم نفس تفرق الاتصال او كيفية قائمة بالعضو فربما يحصل من ادراك هذا المنافي بصورة اخرى الم اخر غير هذا الالم
الحسي فاذن ثبت ان من الاشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس لكونها متعلق حضوري بها الرابع ان من
ادرك شيئا خارجا من ذاته وذات قواه فانما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة اياه واما تلك الصورة
فانما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة اياه والا لزم ان يجتمع في محل واحد صور متساوية في الماهية
مختلفة بالعدد وهو محال الخامس من العرشيات ان النفس في مبدا فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية
ولا شك ان استعمال الالات كالحواس فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم بتلك الالات فلو كان كل
علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الالة المتوقف على العلم بتلك الالة وهكذا يعود الكلام فاما ان يدور
او يتسلسل وهما محالان فبالضرورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها والاتها التي هي الحواس الظاهرة

والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها استعمال الآلات
بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بغايته كما في سائر الافعال الاختيارية الصادرة منا في خارج
البدن فان هذا نوع آخر من الارادة ليس بالقصد والروية وان كان غير منفك عن العلم به لكن الارادة هيهنا عين
العلم وفي غيره من الافعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق بغايتها واما الفعل الذي
هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها فانما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات
لا بارادة زائدة وعلم زائد بل النفس لما كانت في اول الفطرة عاملة بذاتها عاشقة لها ولفعلها اشتياقا ما شيا من الذات
اضطرت الى استعمال الآلات الذي لا قدرة لها الا عليه فاحتفظ بهذا فانه علق نفيس ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب
ان صورة ما قد تحصل في آلة ادراكية والنفس لا تشعر بها كما اذا استغرقت في فكر او في غضب او شهوة او فيما توجه حاً
اخرى فلا بد من التفات النفس الى تلك الصورة فالادراك ليس الا التفات النفس ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة
ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقي حضوري ليس بصورة زائدة فقد ثبت وتحقق بهذه
الوجوه ان الادراك مطلقا انما يحتاج الى صورة حاصلة واما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون
حيث لا يكون وجود المدرك وجودا ادراكيا نوريا كالاجسام المادية وعوارضها او لا يكون المدرك بوجوده حاضرا
عند القوة المدركة وعدم الحضور اما لعدم وجود المدرك اصلا او لعدم وجوده لكن لا او لعدم وجوده الادراكي
عند قوة دراكة فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلا لكل احد ولا كل واحد من الصور العلمية ليست حاصلة لكل
من له صلاحية العالمية والا لكان كل عالم عالما بكل شيء وليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد في تحقق العالمية والمعلومية بين
الشيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فيكون كل شيئين يتحقق بينهما علاقة اتحادية او ارتباط وجودي
احدهما عالما بالآخر الا المانع من كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام محتجبا بالغواشي الظلمانية فان تلك
العلاقة مستلزمة لحصول احدهما للآخر وانكشافه عليه وهي قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني
وذات العالم كما في علم النفس بذاتها وصفاتها وقواها والصور الثابتة في الواح مشاعرها وقد يكون بين صورة حاصلة
من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس بما خرج من ذاتها وذات قواها ومشاعرها ويقال له العلم
الحصولي والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة هيهنا ايضا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج منها واذا قيل الخارج

انه معلوم

انه معلوم فذلك بقصد ثان كما ان الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على الماهية الموجودة والموجود بالحقيقة
هو القسم الاول وهو المتعين المتميز في الواقع دون الماهية لانها في ذاتها امر مبهم غير متعينة الذات فاذا اطلق عليها
لفظ الموجود فانما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا مرارا الى ان العلم ضرب من الوجود بل عينه
فوزان العلم وزان الوجود فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء آخر فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء آخر
فهو معلوم لذلك الآخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة
بها كما عرفت فاذن العلم بالشيء بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم وهو اتم قسمي العلم بالشيء لا بحصول صورة هي غير
ذات الشيء المعلوم اذ لا علاقة بين العالم وبين الذات التي هي غير الصورة العلمية فمن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر
في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطأ وانكر اتم قسمي العلم نعم لو قيل ان العلم بالاشياء التي ليس وجودها الخارجي وجودا
ادراكيا كالاجسام الطبيعية وحركاتها واحوالها منحصر في حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن كثيرا
ذاهلون عما حققناه من ان لا حضور لهذه الماديات والظلمانيات عند احد ولا انكشاف لها عند مباديها الا بوسيلة انوار
علمية متصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهياتها الوجودية بها ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول وهو المعقول
بالحقيقة والذات وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته شيء واحد بلا اختلاف جهة وكذا المحسوس بما هو محسوس
وهو المحسوس بالذات اعني الصورة الحسية المتمثلة عند الجوهر الحاس وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته
شيء واحد بلا اختلاف جهة فما وجوده لغيره لم يكن معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والجمادية فيها
وكالبصر والسمع وسائر الحواس ولهذا لم يكن محسوسا بذاتها فالبصر لا يبصر البصر ولا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك
البصر وما يبصره والابصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لانها موجودة لا لها ولانها فاذا ثبت هذا
فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها وكان عقلا وعاقلا
ومعقولا وكذا لو فرضنا الصورة المحسوسة امرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته نفس محسوسيته
لذاته فصار حسا وحاسا ومحسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من ان الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما
لنفسه وبهذا التحقيق اندفع ما اورده شيخ اتباع المشرقيين من انه لو كان العلم هو نفس الحصول لكان كل جماد عالما بما
وبالاعراض القائمة به اذ ما من جماد الا وقد حصل بحيث له بعض الصفات وذلك لما ذكره من ان الصور الجمادية ما

يجري مجريها لما كانت حاصلة لمواد لم يحصل وانها لها لان القائم بغيره كانت انيته بعينها انيته لمحله فلو حصل لشيء صورة
كان او عرضا يكون حصوله في الحقيقة لمحله لذلك الا ان ما ليس له حصول لنفسه سواء كان لحصوله في نفسه او لا كيف
يحصل له شيء وايضا قد لاح لك مما ان هذه الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها مشوب بالاعدام والحجب الظلمانية في
انفسها فضلا عما تحتف به من الغواشي الخارجية فالمانع من المعلومية عند تالي الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها
ذا محل ومادة او كونها ذا ملابس وغواشي لاحقة لذواتها بل نحو وجودها في نفسها مانع من تعلق العلم بها متعلقا
كان او حسيا وقد اشرنا الى ما في الوجه الثاني من الخلل والقصور وهم وتنبيه واعلم ان بعض الناس زعموا ان الحكماء
استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين من الشكل الثاني حيث انهم استنتجوا من قولهم كل صورة غير
جسمية ذات مجردة عن المادة وكل صورة معقولة بالفعل من الشيء فانه مجردة عن المادة قولهم ان كل صورة غير جسمية معقولة
بالفعل والحال ان الموجبتين في الثاني لا تنتجان وذلك وهم فاسد بل انهم قالوا ان كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن
المادة فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته وقالوا ان كل ما هو مجرد عن المواد اما ان يصح
ان يعقل او لا يصح ومحال ان لا يصح ان يعقل اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه فصحة معقوليته اما بان لا يتغير فيه شيء
حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوة من الاجسام وغيرها التي يحتاج في معقوليتها
الى نزع وتجريد مجرد ينتزعها او يجردها عن المادة وعن غواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعد ما كانت معقولة
بالقوة لكن الشق الثاني لا يصح في المجرد بالفعل اذ كل ما له من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب اذ لا
انفعال ولا تغير له فلا يصح له شيء لم يكن فكل ما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب ان يكون معقولا
بالفعل دائما فوجب ان يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره فهو عاقل لذاته فان لم يكن عاقلا لذاته بالفعل
لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هذا خلف وهيهنا شكوك يجب ازالتها الاول ان كون الشيء عالما
ينكشف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير
انضمام صفة زائدة والا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شيء في نفسه هو هو وكل صفة
من حيث نفسها ليست الا هي فلا بد من كون الشيء عالما بنفسه مثلا من امر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا
لعالميته ومعلوميته فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته اقول هذه مغالطة منشاؤها الخلط بين الوجود والماهية

فان

فان لفظ الذات قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية وقد يطلق ويراد به الماهية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته
هو عين وجوده لا انه لو فرض له ماهية كلية كان معنى تلك الماهية عين معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق لصفة
العلم بلا انضمام شيء آخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهومات المتغايرة على شيء لا يستدعي تغاير جهات الصدق اصلا
ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها الا ان يوجب تغاير الحيثيات الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقية
على الحكماء في حكمهم ان علم كل مجرد بذاته عين زائد على ذاته بقوله انه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا عقل كونه عاقلا لذاته ثم
وليس كذلك اذ اثبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم برهان مستأنف اذ بيان اثبات عاقليتها غير
بيان اثبات وجودها الا ترى ان من اثبت وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في اثبات علمه بل افتقر الى
اقامة حجة اخرى له والجواب بوجه عرشي بعد ما مر من ان العقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره
وهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل لغيره مطلقا فضلا عمن يحاول البرهان على وجوده والذي يحصل له عند اقامة
البرهان صورة عقلية مطابقة لمعنى كونه موجودا فيصدق انه قد حصلت ماهية موجودة لشيء آخر هو نفس ذلك المبرهن او
عقله فيكون نحو هذا النحو من الوجود حاصلا له لا حاصلا لذاته فيكون هذه الصورة معقولة له لا معقولة لذاتها لما ثبت
ان كل ما وجوده لغيره لم يكن حاصلا الا لذلك الغير لا لذاته فذلك الغير عاقل له فهو لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل
في وجود آخر له عند ما يقوم بنفسه فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها لذاتها
ان يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ذاتها
عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا ان يعلم احد ذاتها بالعلم الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض السالكين من اصحاب المعارج
عند فنائهم من بشريتهم وعروجهم الى السموات العلى الثالث ان كثيرا من المنتسبين الى العلم والفضل زعموا انه لو كان الشيء
عالما لذاته ومعلوما لذاته يلزم اختلاف الحيثيتين وان موضوع العالمية غير موضوع المعلومية بالاعتبار وصاحب
التجويد قاس ذلك على معالجة الشخص نفسه اذ لا شك انه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه مستعليا فالمؤثر في
المرض حيث ماله من ملكة المعالجة والمتأثر هو من حيث ماله من استعداد قبول العلاج والعجب انه قاس بين اختلاف
امرين لا يوجب تكثرا اصلا لا في الخارج ولا في الذهن لا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلومية وبين اختلاف امرين
لا بد فيه من التكثر في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فان التأثير والتأثر الحقيقيين متقابلان وهما

لاثر كان وذاتي اعني بقولي ان يفعل لان يفعل فالقوة الانفعالية لابد لها من مادة جسمانية فحصل انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لابد لها من مادة جسمانية بل نية حاملة لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادي لا يمكن لها تجدد ذلك لاستحالة التجدد والانفعال بصفة حادثة لها فالحقيقة المعالج يعني المداوي المفيد للشفاء والاول هو قوة اجل وارفع من النفس الطبيعية فضلا عن المريضة والمستعلي المولى الآمر والنفس هو الامر المتعلق بما هو منبع الآثار والشرور وهو المادة او ما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كان صورة طبيعية او نفسانية فالموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتبارا واما موضوع العالمية والمعلومية فهو لا يستدعي اختلافا الا في الذات ولا في اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه الرابع ان جمهور المتاخرين نقلوا ان التضايف مطلقا من اقسام التقابل وان كل متضايفين متقابلان لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة تقابل التضايف ولاجل ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة اي مقابلة لاضافة المعلومية فاذا ورد عليهم الاشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشيء بنفسه فحكم الصحيح منهم بلزوم اجتماع المتقابلين تفصوا عنه بان التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية هناك امر اعتباري ولم يتفطنوا بان التغاير الاعتباري في امر غير كاف في صحة اجتماع المتقابلين ثم ذهبوا الى ان اضافة العالمية في البسيط امر اعتباري فهي لا تحصل الا في الخارج و كذا المعلومية فذلك من اشنع الكلام واقبح القول وهو مصادم البرهان ولاجل هذه الشبهة الركيكة انكر قوم من القدماء علمه تعالى بذاته فالذي يحسم به مادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين مما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجودها بعينها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه اصلا بل كل شيء من المفهومات المتباينة الوجود ايضا بمجرده لا يقتضي ذلك الا ببيان وبرهان لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات احدية فبعض المتضايفات يحكم العقل بتقابلها كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم كالاشرفية والاحسنية وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يجري مجراها كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه تعالى بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنة ومراتب علمه تعالى بها كالعناية والقضاء

والقدر

والقدر والكتاب في عدة فصول اخرى **فصل** في اثبات علمه بذاته كانك بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد بيان لهذا المطلب فنقول زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهي حاصلة لذاتها فيكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير وهذا الحصول والحضور لا يستدعي تغايرا بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده لا في الخارج ولا في الذهن فكل ما هو اقوى وجودا واشد تحصلا وارفع ذاتا من النقائص والقصورات فيكون اتم عقلا ومعقولا واشد عاقلية لذاته فواجب الوجود لما كان مبدا سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون في اعلى مراتب شدة الوجود وتجرده ويكون غير متناه في كمال الشدة وغيره من الموجودات وان فرض كونها غير متناه في كمال الشدة وغيره القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبة اخرى في الشدة هي فوقها فواجب الوجود يكون فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فكان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزان فنسبة عاقليته في التاكد الى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التاكد الى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته اتم العلوم و اشدها نورية وجلاء وظهورا بل لا نسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الاشياء وكان وجودات الممكنات منطوية مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات منطوية في علمه بذاته تعالى وقد علمت ايضا ان وجوده حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الموجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلوم والمعلومات **تذكرة** قد قرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل ما حكم به العقل انه كمال للموجود بما هو من حيث هو موجود ولا يوجب تخصصا بشيء ادنى ولا تغيرا ولا تجسما او تركبا ثم تحقق في موجود من الموجودات كان تحققه في الموجود الحق بالامكان العام يجب وجوده له لانه لولا لكان فيه تعالى جهة امكانية مقابلة للوجوب الذاتي وقد برهن ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحيثيات ولا شك ان العلم صفة كمالية للموجود بما هو موجود ولا يقتضي تجسما ولا تغيرا ولا امكانا خاصا وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات وايضا كيف يجوز عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصرا عن ذلك الكمال فيكون المستوهب اشرف من الواهب

والمستفيد اكرم من المفيد وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية محضة ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية وهو المفيض لكل شيء اولى بكل كمال وخير وهو كذلك لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته كما مر **فصل** في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم الكلي ان العلم التام بالعلة التامة او بجهة كونها علة يقتضي العلم التام بمعلولها واياك ان تتوهم من قولنا جهة العلية او حيثية كون الشيء علة نفس المعنى الاضافي من العلية المتاخر حصوله عن العلة والمعلول جميعا بل الامر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة وبه حصل وجود المعلول ولا شك ان قوام كل معلول بامر مقوم له يحصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد في كل علة مستقلة لمعلولها ان يكون المعلول من لوازمه فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها سواء كان حصولها في ذهن او خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول لا يقتضي العلة بخصوصها والا لكانت العلة معلولة لمعلولها بل انما يقتضي بامكانه وافتقاره علة ما فاينما تحققت علة ما بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه واينما تحقق المعلول تحققت علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على علة ما وهو دليل على ذات العلة بخصوصها وانما سمي الاستدلال من المعلول على العلة قسما من البرهان وهو المسمى بالاني بالاعتبار الاول لا باعتبار الثاني فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة او المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه فاذا تمهد هذا الاصل الكلي فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته ولا شك ان ذاته تعالى علة مقتضية لما سواه على ترتيب ونظام فانه مقتض بذاته للصادر الاول وبتوسطه للثاني وبتوسطهما للثالث وهكذا الى اخر الموجودات فيلزم كونه تعالى عالما بجميع الاشياء على النظام الاتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته واما كيفية هذا العلم بالاشياء على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا وقابلا ولا ايضا يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم بالاشياء هل هو قبل الاشياء او مع الاشياء بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون للاشياء فيه تاثير ويكون بسبب الاشياء بحال لم يكن من قبل على تلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال الانساني والفوز بمعرفتها يجعل

الانسان

الانسان مضاهيا للقدسيين بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضها زلت اقدام كثير من العقلاء حتى الشيخ الرئيس ومن تبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات وحتى شيخ اتباع الرواقية ومن تبعه في نفي العلم السابق على الايجاد فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من اهل الاهواء والبدع واصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصام ولاجل ما ذكرناه من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته وكان منهم من نفى علمه بشيء اصلا بناء على ان العلم عندهم اضافة بين العالم والمعلوم مساوية لم فيلزم تعدد الواجب وان لم يعلم ذاته لم يعلم غيره اذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا فما اشنع واقبح من ان يدعي مخلوق لنفسه الاحاطة العلمية بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويسمي نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الاشياء عن خالقه العليم الحكيم الذي افاض في ذوات العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الاشياء اللهم الا ان يكون لكلام اولئك الفلاسفة الاقدمين معنى اخر قصدوه غير المدلول الظاهر او كان المراد من لفظ العلم عندهم شيئا اخر بان قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي او الصورة الحادثة المنقسمة الى التصور والتصديق عند الناس او ما يجري مجراه والله اعلم باسرار عباده **فصل** في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالاشياء احدها مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو علي وبهمنيار وابو العباس اللوكري وكثير من المتاخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلي الثاني القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات او بسايط مناطا لعالميته تعالى بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقية شهاب الدين المقتول قدس سره ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الالهية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة له وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائين اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه افلاطون الالهي من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا

لا عينيا كما قالت المعتزلة السادس مذهب القائلين بان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول اكثر المتاخرين قالوا الواجب تعالى علمان بالاشياء علم اجمالي يتقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها السابع القول بان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه تعالى بالموجودات فاما ان يقول انه منفصل عن ذاته او لا والقائل بانفصاله اما ان يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة ام لا وعلى الثاني اما ان يقول بان علمه تعالى بالاشياء صور خارجية علمية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الاشياء فهي علوم باعتبار معلومات باعتبار اخر فانها من حيث حضورها جميعا عند الباري وجودها له وارتباطها اليه علوم ومن حيث وجوداتها في انفسها ولماهيتها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض المتقدم بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته وهذا ما اختاره الشيخ الاشراقي ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول انه غير ذاته تعالى وهو مذهب الشيخين الفارابي وابي علي او يقول انه عين ذاته فاما ان يقول ان ذاته تتحد بالصورة العقلية كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه او بما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب فنحن نتكلم في كل منها جرحا وتعديلا ونقضا وابراما ونصحح ما افسد ونفسد ما صح بقدر الامكان ثم نبين ما هو اقرب الى الصواب والحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب

فصل في الاشارة الى ابطال مذهب الاعتزال ومذهب من نسب الى اهل التصوف اما مذهب المعتزلة القائلين بان المعدوم شيء وان المعدومات في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الازل فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الرأي والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بابطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم واما ما نقل عن هؤلاء الاعلام من الصوفية فيرد على ظاهره ما يرد على المعتزلة فان ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود امر واضح الفساد سواء نسب الى الاعيان او

الى الاذهان وسواء كان معدوما مطلقا او صار موجودا بعد عدم ما في وقت من الاوقات والمعرفة بحكم بعض لكن لحسن ظننا بهؤلاء الاكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوما غامضة مطابقة لما افاضه الله على قلوبنا والهمنا به مما لا نشك فيه ونشك في وجود الشمس في رابعة النهار حملنا ما قالوه وذكروه حملا صحيحا ووجها وجيها في غاية الشرف والاحكام كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجليل ليست في السخافة والبطلان وبعد العقل عنها باقل من كلام المعتزلة فيهما من جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين وثلثمائة منه وهو قوله ان اعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الاعيان فوجه عليه دون غيره من امثاله قول المعبر عنه في اللسان المترجم بكن فاسمعه امره فبادر المامور فتكون عن كلمته بل كان عين كلمته ولم يزل الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته وتسبحه وتمجده بتسبيح ازلي وتمجيد قدم ذاتي لا عين لها موجود انتهى وقال في الفصوص ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان ياتوا به بل ما عاملناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون لذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا لهم الا ما اعطينا ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا انا نقول فلنا القول منا ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم انتهى وقال في موضع اخر فليس للحق الا افاضة الوجود على حسب مقتضى الاعيان اقول هذه الكلمات واشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات عندهم منفكة عن الوجود في الاعيان فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة فرقا يعتد به كما مر فان البرهان ناهض على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمي تقدمها مجردة عن الوجود ثبوتا علميا او ثبوتا خارجيا لكن يجب ان يعلم ان الاشياء الكثيرة قد تكون موجودة بوجود واحد على وجه بسيط وقد توجد بوجودات متعددة متكثرة حسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعي واذا قيل كذا موجود في الخارج او في الذهن اريد

به الوجود التفصيلي لانه الوجود الذي يخصه تلك الماهية ولا يعد معها فيه غيرها فاذا قيل وجود الفرس اريد به الوجود الذي يكون الفرس بالفعل فرسا متميزا عن الانسان والفيل والبقر وغيرها فاما الوجود البسيط الاجمالي الذي فرض انه يصدق عليه مفهومات هذه الانواع كلها متحدة بعضها ببعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم فذلك الوجود غير منسوب الى شيء من تلك المعاني والحقائق بانه وجوده اذ العرف جار بانه اذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلي الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء اشياء كثيرة فاذا تقرر هذا نقول ان الذي اقيم البرهان على استحالته هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود اصلا سواء كان وجودا تفصيليا او وجودا اجماليا واما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير امرا محصلا بالفعل متميزا عما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء اذا قالوا ان الاعيان الثابتة في حال عدميتها اقتضت كذا وحكمها كذا فارادوا بالعدم العدم المضاف الى وجودها المفصل في الخارج عن وجود اخر لغيرها لا العدم المطلق لان وجود الحق تعالى جميعا كلها لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله تعالى ولا شك ان اسمائه تعالى وصفاته كلها مع كثرتها وعدم احصائها موجودة بوجود واحد بسيط فلم تكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في الازل هذا النحو الحادث من الوجود وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال وقد اسلفنا لك في مباحث مفاتيح صفات الله واسمائه انموذجا من هذا الباب وتلميحا الى معرفة عالم الاسماء وان ذلك العالم عظيم جدا وسينكشف لك ان هذا المنهج قريب المنهج من مذهب كثير من الاقدمين ان علم الباري بالاشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط ازلي ومع بساطته وازليته ووجوبه الذاتي هو كل الاشياء على وجه اعلى وارفع واشرف واقدس اذ كان للاشياء وجودا طبيعيا في هذا العالم ووجودا مثاليا ادراكيا جزئيا في عالم اخر ووجودا عقليا كليا في عالم فوق الكونين فكذلك لها وجود اسمائي الهي في صقع ربوبي يقال له في عرف الصوفية عالم الاسماء

فصل في حال ما ذهب اليه الافلاطونيون القائلون بالمثل العقلية والصور الالهية وحال ما ينسب الى فرفوريوس واتباعه من اتحاد العاقل بالمعقول اما مذهب القائلين بالمثل فهو وان كان مذهبا منصورا عندنا حيث برهنا عليه واحكمنا برهانه وشيدنا اركانه ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الاول من هذا الكتاب لكن في جعل تلك الصور مناط العلم الازلي الاول السابق على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متاخرة الوجود عنه تعالى ومن علم

بذواتها فكيف يكون هي بعينها علمه تعالى بالاشياء في ازل الازال وايضا هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية ننقل الكلام الى كيفية علمه تعالى بها قبل الصدور فيلزم اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيرا من الاشياء قبل تلك الاشياء بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك الاشياء لم يكن هو بعالم والاصول الماضية الحقة المذكورة تبطل هذا وامثاله واما المنسوب الى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تاخر عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تتبع كتب الشيخ كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقي كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغير هؤلاء من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث اتحاد العاقل والمعقول من العلم الكلي بما لا مزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب ودقته وصحته ولطافته فليراجع الى ما هناك حتى يظهر له علو رتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشدة غور في التفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء

فصل في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى فتقريره على ما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد من الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من السماء وهياتها واشكالها بالحس والرصد صورها العقلية وقد لا يكون الصورة المعقولة ماخوذة عن المحسوسة بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشاها البناء اولا في ذهنه بقوة خياله ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك وجودها العلمي قد مر في مباحث الكيفيات النفسانية من الفلسفة الاولى ان جنس العلم الذي من جملة اقسامها واجناسها منقسم الى فعلي وانفعالي والفعلي منه ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج والانفعالي بعكس ذلك سواء كانت السببية سببية تامة استقلالية كعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد بناءها من قبيل القسم الاول لكنه ليس سببا موجبا تاما بل يفتقر في ذلك الى قابل والة ووضع خاص وزمان خاص وشرائط اخرى فنقول نسبة جميع الموجودات الى الله تعالى كنسبة صنع الصانع المختار الى نفسه الصانعة وكنسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية بان يكون بمجرد تصوره وتدبره كافيا لحصول صنعه او تصنيفه في الخارج فصدور الاشياء من الباري جل اسمه في الخارج بانها عقلت او لا فصدرت وتعقله تعالى اياها ليست بانها وجدت اولا فعقلت لان صدورها عن عقله تعالى لا تعقله من صدورها فقياس عقل واجب الوجود للاشياء قياس افكارنا التي نستنبطها اولا ثم نوجدها

حجة ان المعقول متناسب للوجود في المجلة مع وجوه من الفرق كثيرة فانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا
الاختيارية الى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله والى استخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية طبيعية كالعضلات
والرباطات وكالايدي والارجل وخارجية غير طبيعية كالفاس والمنحت والقلم والمداد وانقياد مادة صالحة لقبول تلك
الصورة والاول تعالى لكونه تام الايجاد والفاعلية كما انه تام الوجود والتحصل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
فقوله وكلامه الذي هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله للاشياء فكينونة الاشياء في الخارج تابعة لمعقولها الذي هو عبارة
عن قوله وتلك الصور العقلية هي كلمات الله التامات التي لا تنفد فالكتاب الالهي المنزل ينبه على هذا المقصود بابلغ وجه و
احسنه حيث رتب وجود الاكوان الخارجية على قول الله وكلامه العقلي المطابق لها المترتب على ارادته الازلية الذاتية و
سنحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرقي ان شاء الله تعالى وربما يستدل على كون علمه تعالى بالاشياء بالصور الحاصلة
في ذاته تعالى بانه يعلم ذاته وذاته سبب تام للاشياء والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فذاته تعالى يعلم
جميع الاشياء في الازل لكن الاشياء كلها غير موجودة في الازل بوجود اصيل فلو لم يكن ايضا موجودة بوجود غير اصيل
لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والاضافة او صورة موجبة لها والتعلق
بين ذات العالم او صفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق
العالم باجزائه في الازل والا لزم قدم الحوادث فتحقق كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند الباري قبل وجودها
الخارجي فذلك اما بان يكون منفصلة عن الواجب فيلزم المثل الافلاطونية واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب
في ذاته وكلا الشقين محال او بان يكون زائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتسمة فيها وهو المطلوب واورد عليه انه منقوض
بالقدرة الالهية الازلية لانها ايضا صفة ذات تعلق بالمقدورات ولا شك ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الاشياء ومبدئها
وكاينها اذ الكل صادرة عنه اما بوسط او بغير وسط فلابد ان يكون للمكونات وجود في الازل لما عرفت فاما بصورها
العلمية لان ذواتها العينية متقدمة له لا بصورها العقلية فقط لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر النقض بجريان
الدليل وتخلف المدلول واجاب بعض الاذكياء عن هذا النقض بان مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقا
بل يكفي فيها الوجود التقديري اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم قال لما استشعر انهدام اصل الاستدلال بما ذكره
فالوجه ان يقال ان النسبة وان لم يقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم الانكشاف

العلم

المعلوم عند العالم وتميزه والعدم الصرف لا انكشاف له ولا تميز فنقول اما اصل الاستدلال فسخيف جدا واما النقض بالقدرة
فيمكن دفعه بان القدرة وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في
القدرة الازلية اذ كما في العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجي بل يكفي وجوده بصورته وكذلك الوجود الصوري كما
انه معلوم له كذلك مقدور وصادر عنه تعالى كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته بان
تلك الصور كما انها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة عنه تعالى واما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب فهو في غاية الركاكة من
وجوه فاولها حكمه بان النسب والاضافات لا وجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير وليس كذلك كما علمت في مباحث
مقولة الاضافة من ان لها حظا من الوجود الخارجي وان لم يفرضه فارض وثانيها انها وان لم يكن من الموجودات العينية
لكنها من الانتزاعيات التي تستدعي وجود الطرفين وثالثها حكمه بالفرق بين العلم الازلي والقدرة الازلية بكون
احدهما استدعى التعلق دون الاخر تحكم بحت لما سبق من ان صفاته تعالى الحقيقية كلها حقيقة واحدة ولها وجود
واحد ولا يجوز قياس قدرته تعالى على قدرة الانسان فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية وفيه تعالى
نفس الايجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت

تنبيه واشارة

ان خلاصة ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء ان الواجب تعالى يعقل الاشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من
الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب في ذاته تعالى وهو محال واما عارضة لها ان يعقل
الاشياء فلا يكون واجب الوجود من كل وجه وهو ايضا محال ولولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا
يلزم من ذاته بل من غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه اذ قد سبق ان كل ما يعرض له
امر من خارج فلابد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين شيء هو به موجود بالفعل وشيء
هو بالقوة وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة وايضا كل ما يعرض له شيء
لا من ذاته بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو كالمترجح او جسماني والواجب ليس كذلك فبطل من هذا الا
كونه عاقلية مستفادة من غيره او حاصلة بعد ما لم يكن ومن وجه اخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع
تغيرها من حيث تغيرها عقلا زمانيا تشخصيا فيكون لكل واحد منها صورة اخرى على حدة ولا شك انها متضادة
متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات الباري محلا للمتغيرات والمتضادات فيكون الاله العالم مادة جسمانية

تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وايضا من وجه اخر هذه الفاسدات اذا ادركت بصورها الكونية او بما يطابقها من
جهة تشخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا بل احساسا او تخيلا فتكون القوة
المدركة لها قوة حاسة او قوة خيالية اذ قد ثبت في موضعه ان المدرك في درجة الوجود كالمدرك فالصور المحسوسة والمتخيلة
لكونها تشخصية متجزئة لابد ان يدركها بالة جسمانية متجزئة فلابد ان يدرك الواجب تعالى هذه الاشياء على نحو غير
الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير وكما ان اثبات كثير من الافاعيل له تعالى بلا وسط نقص كذلك اثبات
كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته
وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون
واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب يتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول تعالى
يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم
تلك الكليات ولا يعلم هذه الجزئيات فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية وقال ايضا ولا تظن انه لو كانت
للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته
ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعد ذاته معلول لعقله لذاته على ان المعقولات والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة
على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ التي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها
قبل البعض وان كانت معا لا يتقدم ولا يتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات ثم انه يكون العالم الربوبي
محيطا بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان
فبقي ان النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق
لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا
عقل الاول هذه الصور ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون
معقولة له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول تعالى من ذاته انه مبدأ لها فيكون من جملة تلك
المعقولات ما المعقول منه ان المبدأ الاول مبدأ له بلا واسطة بل يفيض عنه وجوده اولا وما المعقول منه انه مبدأ

له بتوسط

له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها
قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من معلولات الاول فيدخل
في جملة ما الاول يعقل في ذاته مبدأ له فيكون صدورها منه ليس على ما قلنا من انه اذا عقل خيرا وجد لانها نفس عقلية الخير
او يتسلسل الامر الى ما لا نهاية له لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية له وذلك محال فهي نفس عقلية الخير فاذا كنا لما
عقلها وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلات فانا نكون كانا قلنا لانه عقلها عقلها او
لانها وجدت عنه وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق لذاته عرض لذاته
ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور
الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغي لك ان تجتهد جهدك في
التخلص من هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تتكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها
من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق
بين ان تفيض عن الشيء صورة من شانها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة
وهو يعقل ذاته مبدأ الفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدأ الفيضان كل موجود من حيث هو
موجود معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي ان يتضح انتهى ما ذكره وفيه امور مستقيمة
صحيحة وامور متزلزلة وكل ما يستقيم فيه ويصح من المقدمات التي يستنتج منها كون الاول عاقلا للاشياء قبل وجودها
وان الموجودات حاصلة عنه تعالى بصورها العقلية قبل وجودها فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية
وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من كونه عقلا تعالى لذاته عقلا لها وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية
وانها صادرة عنه تعالى على الترتيب السببي والمسببي وان حيثية كونها معقولة له تعالى بعينها حيثية صدورها
عنه بلا اختلاف جهة وانها ليست ما عقلت فوجدت او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت موجودة
وان كمال الاول ومجده في ان ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لا في نفس حصولها له معلومة ومجعولة بذاته لا تلك
الصور العقلية الى غير ذلك وكل ما يسلك بها طريق الارتسام فهي متزلزلة كما ستعلم فيما بعد ثم من العجائب ان الذين
جاؤوا بعد الشيخ وحاولوا القدح في هذا المذهب لم يقدروا عليه ولم ياتوا بشيء الا وقد نشا من قلة تدبرهم في

كلامه اوس قصر قرايحهم اذهانهم اوس علم خوضهم في الاصول الحكمية كما يعرف منهم ابو البركات البغدادي حيث ذكر
في كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته سبحانه بكونه تعالى فاعلا للاشياء
فان فاعليته لا تتم الا بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء
فكان هذا الكلام باطل فكذا ما قاله اقول كم من دافعة كالاشيرا اليه ان الصفات كالعلم والقدرة قد يطلق ويراد بها نفس
الاضافة المتاخرة عن وجود الطرفين بالاشتراك وقد يطلق ويراد مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عليها وليست تلك
المعاني من الصفات الكمالية له تعالى الا باعتبار مباديها المتقدمة على الاضافة فكان فاعليته تعالى الحقيقية لا يتوقف على وجود
الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها او لا لزم الدور فوله ان ذلك يقتضي ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم
من القادحين في هذا المذهب اشد قدح شيخ اتباع المشرقين ملحق رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث
قال في المشرع السابع من الحيات كتابه المسمى بالمطارحات قولهم ان ذاته محل لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها انما ذكروه
ليظن الجاهل ان فيه معنى فانه يوهم ان الانفعال لا يقال الا عند تجدد كما يفهم من مقولة ان ينفعل وهذا لا يستقيم فانه ولم
يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما ان الفعل بجهة والقبول
باخرى ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتا يكون محلا للاعراض ولا يتصف بها وقد تقررت فيها وهل كان اتصاف الحيات بصفات
فيها الا انها كانت محلا لها انتهى كلامه اقول ما ذكره حق وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها الا في اجتماع الفعل
والقبول بمعنى الانفعال التجددي الاستعدادي دون اجتماع الايجاب ومطلق القبول فان المعلول الصادر بايجاب العلة واقتضائها
اذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده العرضي كما هو شان الاعراض حيثية صدوره عن هذا المعلول هي بعينها حيثية عروضه
لموجبه التام ومقتضيه لانه يوجب لا بعلة وجوده هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا لذلك الوجود الارتباطي فلذلك
لو كان خلاف كون اوائل الصوادر منه تعالى اعراضا لكان من سبيل اخر لا من محالية اجتماع الفعل والقبول ثم العجب منه
كيف استقام عنده حال لوازم الماهيات البسيطة مع انه قد حقق القول فيها بانها غير مستندة الا الى تلك الماهيات هي
جاعلها فهل هي الا فاعلة لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله كيف يصدق عاقل الى اخره تعريض الى الجبار حيث قال في
التحصيل ذاته تعالى وان كانت محلا لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف بها ومراده انه لا يتاثر فان الكثير مطلق
لفظ الاتصاف بما هو في الاعراض التي يتاثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه بالبرودة

العلم وساير الاعراض وكالنفس في اتصافها بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال ايضا في حصول الاحوال
والاثار الصادرة عنه له من جهة الفاعلية والايجاب وكذا الاضافات العارضة له الى المعلولات المتاخرة عن ذاته بعد
الاتصاف مطلق العروضية والمحمولية فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لا فساد في تحقيقه هيهنا وان
اريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس بلازم فاللازم منه من ذاته المحض وغير لازم وقال ايضا
واذا لم يكن تعقله تعالى في العالم على ذاته وليس ذاته الا ذاته وسلب المادة كما يعترفون به فيكون مثل الصورة في ذاته اما
ان يكون على ما يقال انه اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا للكون لازما عن ماهيته فيتقدم اللزوم على
العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على اللزوم لازمه فيبطل قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل العلم على هذا الوضع انما
هو معلول للزوم اللازم منه انتهى اقول هذا المذكور ايضا شبه المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تعالى
بذاته علة لعلمه بلازمه ليس يقتضي ان يكون له لازم محقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى
ينافي ما ذكروه من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم ان علمه بذاته الذي هو
عين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته في الواقع وان كان لزومه بتوسط هذا العلم فان لازم اللازم ايضا لازم والحاصل ان الصور
العلمية الحاصلة في ذاته تعالى من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والاشياء الخارجية من لوازم علمه تعالى بتلك الاشياء فتكون
هي من لوازم لوازمه تعالى بل هي عين لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في الماهية والحقيقة مختلفان
في نحو الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم ان علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته اعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول
اللوازم تابع للعلم بها ثم انه لما استشعر هذا الدفع قال واما ما يقال ان حصول صورة في ذاته متقدمة على لزوم ما يلزم
بالعلية بحيث لولا تلك الصور المقارنة ما يوجب اللازم المباين فكيف ذات الواجب على تجردها مفيدة للوازم المباينة
بل هي مع صورة الاول هم يلتزمون ذلك ولا ينفسد بذلك اثبات العقل من حيث بناه على انه تعالى واحد من جميع
الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل اذ نقول اولا ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصرا
في هذا المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة وثانيا ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي
الاشياء الخارجية وليس كل واحدة من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور معلول كان لكل واحدة منها جهة
لصدور روابطها بها وبانها على الترتيب وثالثا انه اذا دل البرهان على حصول صور المعلولات قبل ايجادها في ذاته

فلا بد من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم وكذا هيئتها وكيفيتها الخارجية على وفق هيئتها و
كيفيتها الصورية والا لم يكن العلم الازلي مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالضرورة ثم قال ثم ان الصورة الاولى
سواء تقدمت على اللازم المباين او كانت غير متقدمة ولا متاخرة لما حصلت في ذاته فتشتمل جهتين في ذاته ولا يصح ان
يكون سلب المادة سببا لخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان الغير المترجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل
الصورة ذاته وفاعلها السلب وحده او السلب مع ذاته فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته اذ كان الذات ليس
لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ومحال ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواجبية اقول اما قوله ان
الصورة الاولى الى قوله تشتمل جهتين في ذاته اعادة لما سبق منه انه يلزم من حصول صورة في ذاته تعالى اختلاف جهتي
الفعل والقبول واما قوله ولا يصح الى اخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم او وجده في كلام بعض
اتباعهم ومقلديهم وبناه على ما توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتاخر عنه شيء لا حقه سواء كان المتاخر لازما
وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له او لا وليس ذلك كما توهموه حيث لم يعلموا ان المقتضي للشيء والمفيض عليه ليس فاقدا
له خاليا عنه بالحقيقة حتى طرء عليه وجدان شيء بعد فقدانه عنه بعدية ذاتية او زمانية ليلزم عليه الامكان الذاتي
او القوة الاستعدادية بل الشيء من حيث موجده اتم واكمل من حيث نفسه كما حققناه سابقا وهذا اصل شريف لم
يظفر به الا قليل من الاصفياء ثم قال وايضا الصورة الاولى اذا كانت مع ذات الاول علة لحصول اللازم المباين الذي
هو صورته وعلة ايضا لحصول صورة اخرى في ذاته المتعالي فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة
يفعل فعلين مختلفين ثم يكون منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية اقول كلامه ما ذكره
منقوض بكون العقل الاول سببا لحصول العقل الثاني والفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة
واحدة يفعل فعلين مختلفين وكل ما وقع الاعتذار به هناك نعتذر به هيهنا وثانيا بالحل وهو ان الصورة الاولى
كالصادر الاول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى والا لكان المعلول مثل العلة فاذن كل ما سوى الاول الاول فيه
جهتا كمال ونقص فبكل جهة يلزم منه شيء اخر الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس ثم قال ثم يكون الواجب
منفعلا عن الصورة الاولى اذ هي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية والصورة وان اعتذر بانها في ذاته ممكنة الوجود
في ذاته لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها ليكون كمالا له كيف وعندهم ليست الصورة موجبة لنقص

فيه واذا لم يكن وجودها نقصا ولو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصا وزيل النقص يكمل وكل مكمل من جهة ما هو مكمل
اشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل اقول قد علمت ان هذه الصورة عندهم ليست كمالا لذاته والعلم الذي هو عين ذاته
و نعوته هو ما يكون عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصور عنه تعالى وصدور ساير الاشياء الخارجية في كونها متاخرة
عن ذاته تعالى متاخرة لوجودها ووجوبها عنه تعالى ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة
ولا منافاة بين ان يكون وجود الشيء بالقياس الى ماهيته ممكنا وبالقياس الى موجده واجبا فكل من تلك الصور وان كان
وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له تعالى فان معنى كون الوجود
ممكنا ان ماهيته زايدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك ان يكون حاله اي حال ذلك الوجود
في نفسه او بحسب الواقع او بالقياس الى موجده وان كان غير منفصل عن موجده ذلك الحال اعني الامكان وبالجملة وجود
تلك الصور ليس مزيلا للقوة ونقص عن الواجب تعالى كان عدمها عنه ليس قصورا له وفقدانا عنه بل كماله وبجده
تعالى انما هو بكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور وليس كماله ومجده بوجودها له كما ليس بوجودها في نفسها فانه
كماله ومجده بذاته لا بشيء اخر وهذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ في غير مرة منها قوله في التعليقات ان وضنا ان الاول
يعقل ذاته مبدأ لها ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثرا في تعقله لها او لا يكون
مؤثرا فان كان مؤثرا كان علة لان يعقلها الاول لكن علة وجودها هو ان الاول عقلها فيكون لانها عقلها الاول
عقلها او لانها وجدت عنه وجدت عنه تعليق اخر ان كان وجود تلك المعقولات علة لان يعقلها الاول ثم
نقول ان عقل الاول لها هو علة لوجودها كان كانه يقال لانها وجدت عنه وجدت عنه وان كان تعقل الاول علة
لوجودها ثم يصير وجودها علة لان يعقلها كان كانه يقال لما عقلها عقلها وكلا الوجهين لها محال وحقيقة
الامر ان نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه تعليق اخر الاول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها
فانه يعيد ها الوجود فهو يعقلها فايضة عنه فعقله لذاته عقله لها الذي هو لازمة له وهو يوجدها معقولة لا
انها يوجدها ويكون من شانها ان تعقل تعليق اخر فان قال القائل انه يعقلها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك
اما ان يعقلها وهي في حال العدم او يلزم اما ان يعقلها عند وجودها حتى يكون يعقلها من وجودها فان قوله ذلك
محال لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له نفس كونها موجودة منه يعلم الاشياء لا

بان يحصل فيه فعلها كما نحن نعلم الاشياء من حصولها بل حصولها هو علمها وعلم بسيط ثم قال وبالجملة اثبات
الصور في واجب الوجود قول فاسد ومعتقد ردى ويوجب ان يكون الذي يبدع الصور ليست ذاته بل شي اشرف
من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة واحدة يجوز ان يقبل ويفعل فيهدم بذلك قواعد كثيرة
مما يلزمهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة انتهى ما ذكره اقول قد علمت ان واجب الوجود مبدا كل الاشيا ومبدا وجوب
وجودها واذا صدر عنه شي بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات العقلية كلها
منبعثة عنه فكل شرف رشح وفيض من شرفه فلا يفيد شي شيئا الا كيف ووجود الاشيا عنه اولى ليس بزيد؟
كالا لكي حاصلا له في ذاته بذاته وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات و
الطلاق القبول هيهنا ليس بمعنى الانفعال والتاثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا نعم لو التزم احد تجويز ان يكون
ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية و
الطبيعية كتعدد قوتي الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شان الحاس القبول الانفعالي والحافظ الفعل
وكتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة وقوتي التحرك والتحريك وكذا الاحساس والتحريك ومثل قاعدة تركب الجسم بالهوية
من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو به بالفعل وهو كونه جوهرا ذا بعد وعلى امر هو به بالقوة وهو قابليته
لاشيا اخر ولما اثبات عينية الصفات الالهية لذاته فطريقه غير منحصر في انها لو كانت زائدة لزم كون شي واحد
قابلا وفاعلا لما علمت من حاله في بعض الصفات بل لما سلكناه وقررناه هناك الا ترى ان له تعالى اضافات كثيرة الى الاشيا
على الترتيب ولا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول وبالجملة ليس ولم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود فساد
في القول ولا رداءة في الاعتقاد بما اورده المذكور انه القادح فيه الى زماننا هذا مع طول المدة وشدة الانكار
لما سنذكره بقوة العزيز الحكيم ومن القادحين المصرين في الانكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي في شرح الاشارات
مع انه قد شرط في اول قسمي الطبيعي والالهي ان لا يخالف الشيخ في اعتقاده ثم فانه لو لم يخالفه هيهنا ايضا وسلك الشرط
الذي كان انفع له الى ان يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب قال في تصدي التبيين مما سن القول باثبات الصور
في ذاته من انه لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشي الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا

كبيرا

كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير
ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكما والقدما القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات
حذرا من التزام هذه المعاني اقول اما الزامه المفسدة الاولى من كون ذات البارى على التقدير المذكور فاعلا وقابلا ان
اراد بالقبول مطلق العروض اللزومي فلا يظهر فساده ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به
الانفعال التجددي او كون العارض مما يزيد المعروض كمالا وفضيلة في عروضه فيكون المستفيد اشرف من ذاته و
انور وافضل وان اراد به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ينظر فيه فان اورده غير حجة ولا مبين والعجب ان الشيخ
مع ذكره في مواضع كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات مختلفة ان جهتي الفعل والقبول في لوازم الاشيا غير مختلفة
ولا متعددة منها قوله لا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشي فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون
تلك العوارض يوجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما انه فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته
فانه لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات لا لان تلك الصفات موجودة فيه بل لانها هو وفرق بين ان يوصف
جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما وجد
فيه لانه هو لو كان يجوز ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا
المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل هو فاعل وهذا الحكم مطرد في
جميع البسايط فان حقايقها هي انها يلزم منها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة
فان البسيط عنه وفيه شي واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك
كثرة قال وكل اللوازم هذا حكمها ومنها قوله البسايط ليس فيها استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد في الشي
شي من شي لم يكن وكان استعداده لقبول ذلك الشي متقدما على قبوله بالطبع ومنها قوله النفس الانسانية لا يصح
ان تكون فاعلة المعقولات قابلة لها بعد ان لم تكن فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد فاما
الشي الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائما فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ومنها قوله الذي يقبل المعقولات
لا يصح ان يكون فاعلا لها الا انه لا يصح ان يكون الشي الواحد فاعلا وقابلا بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه

معنى ما بالقوة اقول قد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على اكثر الناس ان منشا التركيب في شي من جهة
عروض عارض له ليس الا سبق معنى القوة سبقا زمانيا او سبق معنى الامكان سبقا ذاتيا والاول يوجب التركيب الخارجي
والتعدد في الوجود كعروض البياض للجسم والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجري مجراها والفعل من جهتها والقابل
هو الهيولى وما يجري مجراها والانفعال من جهتها والثاني يوجب التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للماهية
فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة الماهية واما اللوازم الذاتية فليست الذات ذا اللوازم من جهة لوازمها
بل من جهة نفسها فليس لها من جهة في ذاتها امكان تلك اللوازم بل ايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهتي الامكان
والوجوب كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال واما الزامه المفسدة الثانية من اتصافه تعالى بصفات حقيقية
هو غير لازم وانما تلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته او يزيد في وجوده وجودا بل وجوده تام فوق
تمام الشدة ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه وتنزلات وجوده واليه الاشارة بقولهم ان ذاته تعالى
وان كان محلا لتلك الصور لكن لا يتصف بها ولا تكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علو الاول ومجده تعقله للاشياء
معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا باللوازم التي هي المعقولات وذكر هيهنا بهذا المعنى بقوله واللوازم التي هي معقولات
وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدا
للوازمه اي معقولاته بل انما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض
ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل يكال لذاته بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا انه محل لها انتهى والحاصل
ان الواجب تعالى يجب ذاته بذاته ذا تلك اللوازم لا انه بسبب تلك اللوازم ذا تلك اللوازم فعاقليته للاشيا لم يحصل
له بسبب الاشيا ولا ايضا بسبب صورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته في اي رتبة كانت
بلا ملاحظة شي اخر معه لكانت ذاته عاقلة للاشيا لكن عاقليته للاشيا ما انفكت عن حصول صور الاشيا له
معقولة وهذا مما فيه غموض ولطافة يقصر عن دركه اكثر الاذهان كيف ومن ادرك هذا هان عليه ادراك العلم المتقدم
على الايجاد سوى كانت معقولاته التفصيلية صورا ذهنية كما هو راي المشائين او خارجية كما هو راي الافلاطونيين ومن
لم يذق هذا المشرب لا يمكنه التخلص عن جهة لزوم الامكان في واجب الوجود على كلا المذهبين كما يظهر للمتامل وما يشير
الى هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشيا عنه ونفس وجود هذه

الاشيا

الاشيا نفس معقوليتها له وقوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شانه ان يعقل او
يحتاج الى ان يعقل وقوله اضافة هذه المعقولات اليه اضافة محضة عقلية اي اضافة المعقول الى العاقل فقط لا اضافة
كيفما وجدت اي ليس من حيث وجودها في الاعيان ومن حيث هي موجودة في عقل او نفس او اضافة صورة الى مادة او
عرض الى موضوع بل اضافة معقولة لمجرده بلا زيادة وهو انه يعقلها انتهى اقول والعجب من الشيخ وتحقيقه المقام على هذا
الوجه كيف بالغ في الرد والانكار على ما ينسب الى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات مع ان هذا التحقيق الذي
ذكره هيهنا وفي مواضع اخرى ما يقتضي صحة القول بالاتحاد فان وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها له
يكون اضافتها اليه تعالى اضافة بسيطة لا اضافة شي له وجود غير كونه مضافا فذلك مما يوجب انه لا يتصور بين العاقل
ومثل هذه المعقولات تغاير في الوجود ولا انفصال فضلا عن امكان المغايرة والانفصال فلا بد من ان يكون بينهما ضرب
من الاتصال والاتحاد وان كان في تعقل هذا الاتصال وكيفيته صعوبة على غير الكاشف تعليق اخر كون هذه الصور
موجودة عنه هو نفس علمه بها او علمه بانه يلزم عنه وجود ما هو مبدا لوجودها عنه وليس يحتاج الى علم اخر يعلم به انه
مبدا الوجود ها عنه تعليق اخر وجود هذه الصور التي عنده عنه هو نفس علمه بانه مبدا لها فهذه المعقولية هي نفس هذا
الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية تعليق اخر لو كان يعقل ذاته اولا ثم يعقلها مبدا الموجودات لكان عقل
ذاته مرتين تعليق اخر الاول تعالى يعقل ذاته على ما هو عليه وهو انه مبدا الموجودات وانها لازمة له عقلا بسيطا فليس
يعقل ذاته اولا ويعقل انه مبدا الموجودات ثانيا فيكون قد عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنده و
ليس اعتبار تعقل الاول كاعتبار تعقلنا نحن فانا نعرف العلة والمعلول ونعرف لوازم كل واحد منهما ونقيس وباعتبار
فنعقل اولا انه موجود ونعقل ايضا انه مبدا الموجودات بقياس ونظر ونعقل ايضا انا عقلنا ذلك فنعقل اخر و
ليس في تعقل الاول هذا الحال تعليق اخر لا بد انه تعالى يعقل ذاته ويعقلها مبدا الموجودات والموجودات معقولات له
وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدا لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه يعقل ما هو خارج عن
ذاته الى غير ذلك من تحقيقاته وافاداته تعليق اخر ليس علو الاول ومجده هو ان يعقل الاشيا بل علوه ومجده بان يفيض
عنه الاشيا معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا باللوازم التي هي المعقولات وكذلك الامر في الخلق فانه علوه ومجده
بانه يخلق لا بان الاشيا مخلوقة فعلوه ومجده اذن بذاته انتهى واما المفسدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة في ذاته

فتبين ان الكثرة لما كانت بعد الذات على الترتيب الاول والثاني والثالث وهكذا الى اقصاها لم يقدح في وحدة الذات ولم ينثلم بها الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدأ للكثرات التي بعدها وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور بقوله في مواضع من كتاب التعليقات بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا ينثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته الحقة لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة الكثيرة انما ترتبت عنه على وجه ينتهي اليه ويجتمع في واحد محض يحيط مع كثرتها عليه احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو بنيل الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته عين ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة واما لزوم المفسدة الرابعة من كون المعلول الاول وغيره مباينا للذات ان اراد بعدم المباينة الحلول والقيام فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على القائلين بكون علمه انما هو بالصور القائمة بذاته تعالى مع مغايرتها له وان اراد به كون صورة المعلول الاول متحدا بالواجب تعالى بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين الواجب لتقدمت عليها صورة اخرى والكلام عائد فيها ايضا وهكذا يلزم مع خلاف الفرض التسلسل في الصور المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي وكتب اتباعهما كالتحصيل وبهمنيار بما حاصله ان صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته فذلك مسبوق بعلمه تعالى واما صدور ما وجوده عنه تعالى نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره الى ان يكون مسبوقا بعلم اخر لان وجوده معقول فلم يفتقر الى عقل اخر قال الشيخ في التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس معقوليتها له لانا لا نميز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الاخر فيكون عقله لها تمايز الوجود ها عنه فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فاذن من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة كما ان وجود الباري نفس معقوليته لذاته فهذه الصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها ولو كانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل الى غير النهاية فانه يجب ان يكون قد عقلت اولا حتى وجدت او يكون انما عقلت لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وعلة وجودها علة وجودها تعليق اخر لو كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب ان يكون

موجودة

موجودة عنه عقليته لها فان المعقول يجب ان يكون موجودا واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضا الى عقليته لها ويتسلسل الى غير النهاية فيجب اذن ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه تعليق اخر الصور العقلية لما ان توجد عنه بعد ان تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة لانها ان لم تكن موجودة لم تكن معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقليته لها وكذلك الى غير النهاية اذ الكلام في ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة له وهي ايضا من لوازمه فيكون يعقل عقلت هذه ايضا بواسطة صورة معقولة والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل الامر تعليق اخر اذا قيل انما وجدت هذه اللوازم لانها عقلت وعقليته لها التي هي سبب وجودها هي من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت وبواسطة اي شيء فيقال انما وجدت لانها عقلت فيتسلسل الامر تعليق اخر هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته واذا تبع وجودها عقليته لها كانت عقليته لها من لوازم ذاته ايضا فيكون وجود العقلية من عقليته لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما لا نهاية له واما لزوم المفسدة الاخيرة من انه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه فهذا مجرد استبعاد فمثل هذا الا كقول من ينكر وجود عالم العقليات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني او وجود عالم الامر قبل عالم الخلق ثم نقول يلزم على ذلك ان لا يوجد تعالى شيئا من هذه الجسمانيات بذاته بل بتوسط الامور العقلية ولا يخلق شيئا من الخلق الا بواسطة الامر فيقال له اولا ان البرهان هو المتبع لا غير وثانيا ان ذلك العالم اشرف وانسب بالتقدم فكذلك نقول الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا بابقائه الموجودة بوجوده لا بايجاده الواجبة بوجوبه فضلا عن ايجابه فهي اشرف واقدس من الموجودات المنفصلة عنه فيكون اقدم تحققا واقرب منزلة عنده تعالى فهي لاجرم احرى بان تكون واسطة في الايجاد لهذه المباينات الخارجية ثم من القادحين في اثبات الصور الالهية المتكونة على مذهب الصور من المتأخرين العلامة الخفري حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام انكسيمالس الملطي من انه قال لا انه كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية ثم قال ولا يجوز في الرأي الا احد قولين اما ان يقول ابدع ما في علمه واما ان يقول ابدع اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع وان قلنا ابدع ما في علمه فالصور ازلية بازليته وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها انتهى واعترض عليه بوجهين احدهما انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور عن الذات من كونه بالعلم المقدم او لا وعلى الاول يرد عليه ان العلم المقدم الذي

هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فالدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع الاشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيهما انه يرد عليه ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لا بد لها من صور اخرى للعلم بها والكلام فيه كالكلام في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لكونه غير متأثر منها قوي بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا حظه ايضا فيه ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المتكثرة لزم ان لا يكون للذات علم كمالي ذاتي غير تابع للتأثير والحق تحققه كما مر انتهى اقول وكلامه موضع انظار اما قوله ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف الى اخره ففيه ان هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التي هي من لوازم ذاته وهو غير كاف في ايجاد الاشياء المباينة الذوات للذات المبدأ تعالى لان علمه تعالى بالاشياء الخارجية ليس لوجود تلك الاشياء في انفسها ولا الاضافة الايجادية منه اليها عين الصور العقلية اذ ليس وجودها في ذاتها عين معقوليتها له ولا كانت من اللوازم المتصلة بل من المباينات المنفصلة وقد علمت فيما سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته تعالى عين ايجاده لها وان العلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين الوجود المعلول لم يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة ومشية الى علم سابق تفصيلي فلا ينافي قوله وهذا قول بان الله ابدع اشياء لا يعلمها على ان الحق عندنا في هذا المنهج ان لا جعل ولا تأثير في حصول مثل هذه الصور لانها من اللوازم ولا تأثير للملزوم بالقياس الى لوازمه فان كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم واما قوله هذه الصور اما جواهر او اعراض الى اخره فغير متوجه ولا موجه اذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي او على توهم المنافاة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي والترديد انما يستقيم ويفيد في المنفصلة او مانعة الجمع فنقول هذه الصور جواهرها جواهر عقلية بحسب الماهية واعراض خارجية بحسب الوجود فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا يستكمل بها كما سبق تقريره واما قوله ان لا علم ان علم الباري بتلك الصور ليس علما كماليا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فغير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه لا انه تابع لفيضانها وان اراد ان نفس تلك الصور ليست كمالا له تعالى فنقول من الذي انكر

هذا

هذا ومن الذي جعل اللوازم المتأخرة الناشية بعد الذات التامة الواجبية كمالا له فان هؤلاء الفلسفيين المثبتين لهذه الصور الالهية كلا يصرحون بان كماله وعلوه تعالى ليس بوجود هذه الصور بل كماله وعلوه بكون ذاته ذاتا يفيض عنه هذه الاشياء معقولة وان عقله لذاته مستتبع لعقله اياها ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات المتصلة وان كان وجودها غير وجود هذه الصور اذ العلم بالخارجيات عندهم ليس الا بصور اخرى وجودها وجود علمي ادراكي كما ما ذهب اليه المتأخرون وبعض اتباع الرواقيين كصاحب كتاب حكمة الاشراق والمحقق الطوسي حيث جعلوا الامور الخارجية كالاجسام وغيرها صالحة للاضافة العقلية وكانهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة من ان وجود المعقول بالذات في نفسه معقوليته ووجوده للعاقل شيء واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس في نفسه محسوسيته ووجوده عند الحاس شيء واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة في ان هذه الماديات ذوات الاوضاع المكانية ليست وجوداتها الخارجية وجودا عقليا ادراكيا كما هو محقق عندنا فكيف يصح ويجوز كون هذه الصور المادية في انفسها قبل تجريدها وانتزاع صورها علما ومعلوما وعقلا ومعقولا واما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المتكثرة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال له ففيه ما يرد عليهم اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في هذه الصور المتأخرة عن الذات الا ترى الى قول الشيخ في اول الفصل المعقود في بيان نسبة المعقولات اليه تعالى من فصول الهيات الشفا يجب لنا ان نعلم انه اذا قيل عقل الاول تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو كذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء انتهى فقوله اذا قيل الاول عقل قيل على المعنى البسيط وقوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور وقوله فيعقل من ذاته كل شيء كلها تصريحات وتنبيهات على العلم الاجمالي الكمالي والعقل البسيط لكن معرفة هذا العقل البسيط في غاية الصعوبة وان ظني بل يقيني انه لم يتيسر فهمه على وجهه لاحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم لاثباته كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى فهذه جملة من اقوال القادحين في تقرير صور المعقولات في ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام

فصل في تحقيق الحق في هذا المقام وفيه اظهار ما يجده قدحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى

وليعلم ايضاً ان لا خلاف لنا معهم في جميع ما ذكروه في اثبات اصل الاصول والمقومات ولا في وجوب ان يكون تلك الصور المعقولة
لوازم ذاته ولا في كونها قائمة بذاته غير مباينة من ذاته انما المخالفة لنا معهم في جعل تلك الصور اعراضاً وفي ان وجودها وجود
ذهني ولا نضر فيما تسموا بانها اعراض لا يمكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا ولا يبعد ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات
المتاخرين حيث ان كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كانكسيمانس وغيره خالية عن ذكر العرضية كما يظهر لمن
تتبع ماثورات اقوالهم اذا تقرر هذا فاعلم ان الذي نعتقده في ابطال هذا الراي امور الاول ان لوازم الاشياء على ثلثة اقسام
لازم ذهني كالنوعية لمفهوم الانسان والذاتية لمعنى الحيوان ولازم خارجي كالحرارة للنار والحركة للفلك ولازم الماهية ثم
يجب ان تعلم ان اللازم للماهية كما انه تابع لها في اصل الماهية كذلك تابع لها في نحو الوجود الذهني للذهني والخارجي للخارجي
فاذن امتنع ان يكون لاحدهما وجود خارجي وللاخر وجود ذهني او بالعكس اذا تمهد هذا فنقول لوازم الاول ان كانت
من قبيل اللازم الخارجي فلا بد ان يكون لكل منها موجودة خارجية وكذلك لو فرض انها من لوازم الماهية فان ماهيته تعالى
عين انيته سواء قلنا ان لا ماهية له اصلاً او قلنا ان ماهيته عين انيته ووجوده على اختلاف الاصطلاحين فاذن هذه
اللوازم يجب ان تكون موجودات عينية لازمة له تعالى فجواهرها لا محالة يجب ان لا تكون اعراضاً ولا جواهر ذهنية
بل جواهر خارجية فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الاول تعالى بقي الكلام في تحقيق الامر فيها بان
الذوات القائمة بانفسها كيف امكن ان يكون من اللوازم للشيء التي لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك
الثاني ان قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ليس
المراد من العلم التام بالعلة العلم بماهية العلة الا فيما يكون مجرد الماهية سبباً للمعلول كما في لوازم الماهيات بمعنى الكليات
الطبيعية ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر ولا العلم بمفهوم كونها علة ولا العلم باضافة العلية لانه على
هذين الوجهين يكون العلمان اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول حاصلان معاً لا تقدم لاحدهما على الاخر وعلى الغرض من
هذه القاعدة اثبات علم الباري بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد من العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التي
يكون العلة بها علة وليس هي الا نحو خاص من الوجود وقد بين فيما سلف من الكلام ان الجاعلية والمجعولية انما هي
بين الوجودات لا الماهيات وبين ايضاً ان العلم بانحاء الوجودات لا يمكن ان يحصل الا بحضورها او شهودها باعيانها
لا بصورها واشباحها وذلك غير ممكن الا من جهة الاتحاد او من جهة العلية والاحاطة الوجودية فاذا تقرر هذه

المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب وان مجعولاته الصادرة
عنه انما هي انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الوجودات الابداعية
من تلك الوجودات فمجعولاته بعينه معلوماته فهي بعينها علومه التفصيلية لا محالة وهي تابعة للعلم الكمالي والعقل البسيط
بالمعنى الذي حققناه في باب العقل والمعقول وفي علم النفس وانما سمينا هذه الوجودات علماً له تعالى باعتبار انها من لوازم
علمه بذاته وان اصطلح احد بان يسمي تلك الاشياء الصادرة عنه تعالى علوماً له باعتبار وجوداتها او مجعولات له تعالى باعتبار
حيثياتها المتغايرة المغايرة للوجود لكان حسناً للمحافظة على الفرق بين ما هو علم الباري تعالى وما هو فعل له فان
العلوم الفعلية عرفوها في مباحث العقل بانها مؤثرة في غيرها بما هو غيره والماهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى
واما الوجودات فقد علمت من طريقتنا انها من لمعات ذاته وشوارق شمسه الثالث قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير
خلاف بين الفريقين وثبت ايضاً بالبرهان ما يسمى بقاعدة الامكان الاشرف وهو ان كل ما هو اقدم صدوراً من
المبدأ الاول فهو اشرف ذاتاً واقوى وجوداً وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة في ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعدة الحقة
اذ لا شبهة في ان الاعراض ايا ما كانت هي اخس وادون منزلة من الجواهر اي جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها
وسائط في الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته فما اشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة
في العالم الربوبي والصقع الالهي خسيسة ضعيفة الوجود والتي يطابقها ويوازيها من العالم الامكاني جوهر والعقل
بالفعل والقوة بالقوة تكون اشرف وجوداً واعلى مرتبة وهذا مما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان ذكر وتنبيه
واما الذي افاده المحقق الطوسي في شرح الاشارات بعد ما اورد البحوث والتشنيعات على الشيخ وذكر ان العاقل
لا يلزم ان يكون بصورة زائدة على ذات المعلوم من انه لما كان وجوده تعالى علة لوجود ما سواه وعلمه بذاته علة لعلمه
بما سواه وقد حكمت بان ذاته وعلمه بذاته وهما العلتان واحد بلا خلاف واختلاف فاحكم بان الصادر عنه وعلمه
بذلك الصادر وهما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه ان هذا الكلام لا يخلو عن اقناع اذ لا احد يمنع حقية هذا
الحكم اذ ربما يكون في المعلول لكونه انقص وجوداً من علته شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة الا ترى ان العقل يوجد
الفلك من جهة ماهيته ويصدر عنه عقل اخر من جهة وجوب وجوده والعلتان فيهما شيء واحد في الخارج و
المعلولان متعددان تعدداً خارجياً وايضاً الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه والعقل الصادر عنه اولا فيه جهات

بحسب الاعتبار وبالجملة فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة في الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون المعلول اقوى وجوداً
من علته الموجدة ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهي شهاب الدين السهروردي ان جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد
الاشارات في هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكانه ماخوذ منها مع تلخيص وتهذيب الا ان الشيخ المذكور لم يجوز القاعدة
في الاجسام والجسمانيات من ان حضورها واظهارها كافية في ان يعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى الصورة الزائدة
هذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها في المبادي العقلية او النفسية والكل من الرابطي وجه
وسينكشف لك حق المقال في ادراك الحق الاول لهذه الجزئيات المادية على وجه لم يتيسر لاحد ولم يثبت في شيء من الكتب
حكمة مشرقية لعلك لو تاملت فيما تلوناه حق التامل وامعنت النظر في ما حققناه وقررناه من كيفية وجود الصور
الالهية وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراضاً خارجية بل هي موجودات بسيطة متفاوتة لا يعتريها امكان
ومن كيفية لزومها له تعالى لزوماً لا على وجه العروض ولا على وجه الصدور بل على ضرب اخر غيرهما لعلمت لو كنت ذكي
الذهن نقي الجوهر لطيف السر ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم وما سوى الله وليس وجودها وجوداً مباينا
لوجود الحق سبحانه ولا هي موجودات بنفسها لنفسها بل انما هي من مراتب الالهية ومقامات الربوبية وهي موجودات بوجود
واحد باقية ببقاء واحد والعالم انما هو ما سواه وليس الا الاجسام بصورها وطبايعها واعراضها وموادها والكل مما ثبت
حدوثها وتجددها بالبرهان كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في العالم القديم غير الله سبحانه وقضائه وكلمة
امره وكلمته التامة فافهم واغتنم واشكر ربك فيما هداك من التوحيد نصائح الفاق لعل كلام الارسطاطاليسيين
والافلاطونيين لو نظروا حق النظر وامعنوا حق الامعان في مذهب الاخرين لوجدوه راجعاً الى مذهبهم كما حققناه
اما قبل الامعان فكل من المذهبين في علم الله تعالى ما يظهر فيه خلل وقصور اما الخلل في مذهب اتباع ارسطو
فهو كون تلك الصور الالهية اعراضاً ضعيفة الوجود وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود اقوى تحصلاً واشد وجوداً
وجوهرها منها وقد علمت فساده فاذا تم هذا القصور وسد هذا الخلل بجعلها موجودات عينية لا ذهنية تصير كالصور
الافلاطونية في هذا المعنى واما الخلل في مذهب الافلاطونيين وهو كون علمه تعالى باشياء خارجة من ذاته وكل ما هو
من الموجودات الخارجية فوجودها منه تعالى انما يصدر عنه بعلم سابق فان كانت ما علمت ولا وجدت فيعود الكلام
الى كيفية معقوليتها السابقة فهل هي بموجودات وصور منفصلة خارجية او بصور وجودات الهية متصلة هي لوازم

الاول تعالى الغير الصادرة بل الموجودة بوجوده تعالى فعلى الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وهو محال وعلى الشق
الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب تعالى بتلك اللوازم المتصلة فالحاجة الى اثبات غيرها ثم لا يجوز ان علمه تعالى لا بد ان
يكون امراً الهياً غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق اصلاً فعلمه وكلامه وامره وقضاؤه وقلمه الاعلى ما ينبغي ان
يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذن رجع الامر وعاد الفكر في الصور الافلاطونية الى انها يجب ان لا يكون امورا خارجة عن
صقع الربوبية كما ظنه الاتباع والمقلدون لهذا المذهب كما هو المشهور اذا ازيل عنه هذا الخلل والقصور يعود الى
ما قررناه والظن باولئك الكبراء المتقدمين ان راي افلاطون وارسطاطاليس في باب العلم شيء واحد والخلاف في كل
منهما انما من تحريفات الناقلين والمفسرين او من سوء فهم الناظرين في كلامهما وقصور الفكر عن البلوغ الى مرتبة ما
ادركاه وتعقلا ما تعقلاه لان المطلب بعيد المنال عظيم الرفعة شديد الغموض قد يزل الاذهان عن فهمه وتدهش القلوب
من سماعه ويخفش العيون من ضوئه ثم اعلم ان المفسر الفارابي قدره ولم يجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى
باتفاق راي الحكيمين فجمعهما بما ليس ببعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه فقال انه لما كان الباري جل جلاله
بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشاكله ولا يشبهه
حقيقة ولا مجازاً ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطية عليها فان من الواجب الضروري
ان يعلم ان مع كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه هو بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا
بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده انه بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه
كذلك الامر في سايرها ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور
ما يقوله افلاطون وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الان الى حيث فارقناه فنقول لما كان الباري تعالى
حياً مريداً لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته جل اسمه من الاشياء
وايضاً فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من حيزه ايضاً كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو
لم يكن للموجودات صور واثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ويحفظ ما يفعله او يبدعه
اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافاً وعلى غير قصد ولا ينحو
نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل اولئك الحكماء

فيما تبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم فانه متى تصورت على هذا السبيل
يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كامثال هذا العالم وقد بين الحكيم ابسطا ما ليس ما يلزم القائلين بوجود العوالم
الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا
كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه التعويل في جميع ذلك وفي اهماله ضرر شديد انتهى كلامه ولنجعل انموذج
لما بيناه وقررناه مغرس التاييد ولنرجع الى بيان سائر الطرق في علمه **فصل** في حال مذهب القائلين بان
علمه تعالى بما سواه علم واحد اجمالي يعلم به الاشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتاخرين وقد يحتجون
ذلك بان الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدء لصدور جميع الاشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها علما متحققا
في مرتبة ذاته مقدما على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء
فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية في حقه وهو محال فزعموا ان علمه بجميع الاشياء عبارة عن كونه مبدء لجميعها متميزة في
الخارج ومبدء تميز الشي يكون علما به اذ العلم ليس الا مبدء التميز فاذن ذاته تعالى علم بما سواه ويرد عليه انه مبني على
انعكاس الموجبة كنفسها وربما قالوا علمه بالاشياء منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه
علمه بما عداه منطو في ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه علما فعليا لكن اذا سئل عنهم بان معنى هذا الانطواء
لم يقدروا على بيانه واعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من
الفلاسفة الاسلاميين وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله والقائل على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة
مع قوة البحث الشديد والباحث اذا لم يكن معرفة وقادمة هو كشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقايق الوجودية
واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم دون الانيات الوجودية
ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتحير والتجمجم في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما
ذكروه من انه كيف يكون شي واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء مختلفة كثيرة فهذا تسلم قالوا
ان العلم بالشي يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع المعلوم والواجب تعالى لا ماهية له فضلا عن مماثلة كثيرة
وايضا كيف تتميز الاشياء بمجرد هذا العلم واصالم توجد تلك الماهيات بعد اصلا وهل هذا الا كتمايز المعدومات الصرفة
وربما يجاب عن الاول بانه كان بالصورة العلمية المخصوصة بشي يتميز ذلك الشي كذلك بالمقتضي لخصوصية شي

يتميز

يتميز ذلك الشي لان المقتضي باقتضائه يتميز ذات المقتضي وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها يتميز الشي اذا
حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك المقتضي الذي به يتميز الشي اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضي لجميع العالم
على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا يتميز باقتضائه كل فرد من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد
اذا حصل عند المدرك كان علما بالكل واحدا بها في يكون جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو
بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا ويرد عليه ما اورده بعض المتاخرين بانه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود
فلا يكون حضورها حضوره وبالجملة حضور الشي عند المدرك لا يكون شعورا به بمجرد كونه مبدء امتيازه على ان قياس العلة
على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا اذ الصورة عين ماهية المعلوم على ما هو التحقيق او شبح ومثال له على المذهب
المرجوح الصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له حاكيا عنه فقياسها على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق
وعن الثاني بان ذاته تعالى علم اجمالي بالاشياء بمعنى انه يعلم الاشياء بخصوصياتها الا على وجه التميز فان العلم شي والتميز شي اخر
والاول لا يوجب الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهة انه لا يمكن ان يعلم معلومات متباينة الحقايق بخصوصياتها بحقيقة واحدة
متباينة لجميعها وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم واعلم ان المورث من القدماء في تقرير هذا المطلب اعني
كيفية تعقل الاشياء في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية
وهذا ايضا كلام في غاية الاجمال وان كانت ما فيه رائحة التحقيق الذي قررناه وسنرجع الى توضيحه في مستانف القول انشاء الله
وربما اوردوا مثالا تفصيليا وقسموا احوال الانسان في علمه الى ثلثة اقسام احدها ان يكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية
على سبيل الانتقال من معقول الى معقول على التدريج ولا يخلو حينئذ من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية
بحيث تتحد الادراكان نحوا من الاتحاد كما اذا ابصر شيئا وحصل ايضا منه في الحس المشترك صورة اتحد الادراكان ولا يتميز
لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك الا بوسط ودليل وثانيها ان يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم
والادراكات يقتدر بها ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم
كسب جديد وان كان تلك العلوم والادراكات غايبة عنه غير حاضرة في نفسه اذ النفس ما دامت مدبرة لهذا البدن
الطبيعي ليس وسعها ان يعقل الاشياء معا لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال الا انه ليس عندها جميع ما كسبتها من المعقولات
لكن لها ملكة الاستحضار لها متى شائت من غير تعب وكلفة وهذه حالة بسيطة ساذجة لها نسبة الى الكل

صورة يكون حضورها لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستعدادية الى ما لم يحصل بعد ولا نسبة القوة الايجابية الى المعلول فليس
الانسان في هذه الصورة عالما بالفعل ولا الصورة المكسوبة له حاضرة قبلها حاضرة عنده ولكن بالقوة القريبة منه او لقدرة على
الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسايل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعد
في التفصيل شيئا فشيئا حتى يملأ منه الاسماع والاوراق فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه محيط بالجواب جملة ولم يكن
في ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط
فعال للتفاصيل وهو اشرف منها قالوا فقياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق
بان هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تعالى عين ذاته وحين
اورد عليهم بعض ما يخبر الوجوه الثلثة ان ذلك ليس العلم بالشي وعلى الوجه الثالث ايضا علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل
اجابوا بان هذا حاصل لصاحبه يقينا بالفعل بان عنده باجوبة هذه المسايل حاصل عنده اذا شاء فصل ذلك اشارة
الى شي معلوم ومن المحال ان يتيقن بالفعل حال الشي الا وهو معلوم من جهة ما يتيقن فاذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل
وليس من العلوم المتيقن بالفعل الا ما كان مخزونا عنده فهذه لما ثلها هذا النوع البسيط معلوم له قد يريد ان يجعلها معلومة
بخواطر هذا العلم البسيط هيئة تحصل في النفس لا بل انها ابداع من الله مبدء يخرج اياها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل
بحسبها يلزم النفس التصور الفكري والعلم التفصيلي فالاول هو القوة العقلية المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل
فهو للنفس من حيث هي نفس هذا كلامهم ويرد عليهم ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحالة عالم
بالفعل بانه له قدرة على شي دافع لهذا السوال اما ان حقيقة ذلك الشي فهو غير عالم به فان لذلك الجواب حقيقة ووجود
مخصوصة ولها لازم وهو كونه دافعا لذلك السوال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهو حالة بين الفعل المحض الذي هو
العلم بالمعلومات مفصلة متميزة بعضها عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة اختزان المعلومات المفصلة وقت
حصول الامر المسمى بالملكة فهو حالة بين الحالتين وكيف يتصور كونه شي واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة
كذات الباري عز اسمه علما باشياء مختلفة الذوات متباينة الماهيات بخصوصها فانه لا يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذوات
ولا يلزم تمايز المعدومات كما مر الا ان يكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الامر الواحد البسيط والمعلوم
بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة عنه كالعلم باقرار الانسان من العلم بوصفه العنواني وكالعلم بالفروع من العلم

بالاصل

کتابخانه مجلس شورای ملی

بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا كما علمت في مباحث الماهية
فان التفاوت بالاجمال والتفصيل هيهنا انما يكون بنحوي الادراك لا بامر في المدرك ولئن سلم هذا في العلم الاجمالي الذي
مثلوا به في البحث المذكور في المثال الاخير فكيف يسلم كون الذات المقومة الواجبة بالنسبة الى معلوماته وهي حقايق
الممكنات كالمحدود بالقياس الى الحد وفي هذا سر عظيم فاستطره تمحيصا **فصل** واما قول من زعم كون علمه
بحسب مرتبة ذاته علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل الاول وعلما اجماليا بما سوى المعلول الاول من الممكنات
ويكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على ايجاده من علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه
الى اخر المعلولات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة مثلا مستقر كل سابق
علما تفصيليا بلاحقه اجماليا بما عداه من المتاخرات فعلى هذا علمه بكل معلول متقدم على ايجاده فيكون علمه فعليا فانه متقدم
عليه ويرد عليه شبه ما تقدم بوجوه اخرى احدها انه يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي باكثر الاشياء الى
ما سواه وثانيها انه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما هو شان العلوم النفسانية وثالثها انه
يلزم عليه فقدان العلم باكثر الاشياء في كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات
الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية وربما يجاب عن الاول بان توقف العلم التفصيلي الذي هو امر مباين لذاته
بشي على شي اخر فيستند الى ذاته ليس بمحذور كما ان صدور الموجودات عنه تعالى بعضه متوقف على بعض ضرورة ذلك البعض
على بعض اخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار الى ما يفتقر الى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره تعالى الى شي بل هذا في
الحقيقة افتقار الكل اليه لا الى غيره وعن الثاني بان هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتبا عقليا والانتقال من معلوم الى
معلوم اذا لم يكن زمانيا بل تقدما وتاخرا ذاتيا فليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الاشياء
في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي كما في طريقة بعض المتكلمين وابي البركات وقريب من هذا الراي راي من زعم من متاخري
الحكماء ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالاشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به وهذا من مفاسد
يلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالاشياء صورا كثيرة قائمة بذاته تعالى وهذا وان امكن تصحيحه عند من قدم راسخ
في الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة لان العقل بما فيه حادث ذاتي وحقيقة علمه تعالى قديم بقدم
ذاته فكيف يمكن ان يكون هو هو ولا تصغ الى قول من يقول بعض علمه قديم وبعض علمه حادث فانه بمنزلة قول من قال ان

بعض قواه قديمة وبعضها حادثة او قال بعضه ذاته قديمة وبعضها حادثة بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها
تكون علما بكل شي كما اشرنا اليه في اوايل هذا السفر الربوبي ويرد عليه ايضا ان وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لانه لولا
علمه لم يمكن ايجاده واعطاؤه الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة فهو غيره لا محالة وماهيته مغايرة لحقيقة العلم
بالضرورة لان حقيقة العلم كما قررناه يكون واجبة الوجود لذاتها لان حقيقتها حقيقة الوجود وان لحقها في بعض
المراتب من جهة اقتران الماهية لها امكان عقلي او خارجي ولا شي من الماهيات واجب الوجود لذاته فكيف يكون ماهية
المعلول الاول علم الواجب الوجود فظهر وتبين من تضاعيف اقوالنا ان الحق الاول يعلم الاشياء كلها بعلم هو ذاته لا بامر
اخر وايضا العقل الاول عندهم جوهر وجوهريته انما هي ماهيته لها وجود لذاتها او هو عرض زايد على الماهية والعلم بما
علم الله ليس كذلك لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العرض عند هؤلاء الراسخين انما هي سريان الهوية الوجودية
فيها فيصح عندهم ان يكون علم الله تعالى بالاشياء كما يصح عند غيرهم وايضا القول بان العقل الاول باقيه عين علمه بالاشياء
يبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها وليست عبارة عن حضور العقل عنده لان الحضور صفة الحاضر وهو
العقل وعلمه تعالى صفة له لا لغيره وايضا المضي متاخر عن الحاضر لانه صفة له وهو متاخر عن الواجب لانه معلول له
وعلمه تعالى مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يصح علمه بالحضور اشراق تعليمي وتنبيه تفريعي
والحق ان من انصف من نفسه يعلم ان الذي ابدع الاشياء واوجدها واقتضاها اقتضاء بالذات واوجبها بذلك
الاقتضاء من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانيا او ذاتيا يعلم تلك الاشياء بحقايقها ولوازمها قبل ايجادها
وقد كانت على ترتيب ونظام ونظامها اشرف النظامات وترتيبها احسن التقويم والا لما امكن لعلة الوجود لها فالعلم
بها لا محالة غيرها ومتقدم عليها واعلم ان كل من تشبث في اثبات علمه بالاشياء حتى من جعله ذاته كعقل او نفس او يقول
علمه التفصيلي متاخر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة عندنا من اثبت علمه بجميع الاشياء مع
كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته السابقة على جميع اللوازم والخوارج من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم **فصل** في حال مذهب من كان يقول ان علمه تعالى
بالاشياء هو بالاضافة اعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه تعالى على قاعدة الاشراق وكان لي اقتداء به فيها فيما سلف
من الزمان الى ان جاء الحق وارانى ربي برهانه مبينا تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء

الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لا اشراقه عليها اما بانفسها كالجواهر والاعراض الخارجية او متعلقاتها التي هي مواضع
الشعور بالاشيا مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية
النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى عنده محض اضافة اشراقية فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة
وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شي عن شي وعلمه وبصره واحد اذ علمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه
كما في غير هذه القاعدة ونوريته ايضا نفس قدرته فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها لان وجود
الاشياء عنه نفس حضورها لديه فله الاضافة الفعالية الى جميع الاشياء بما يصحح جميع الاضافات اللايقة به كالعالمية
والمريدية وغيرهما اذ كلها واحدة عند التحقيق كما سبق ذكره هذا مذهبه في علم الله فعلمه تعالى عنده ليس بالصورة مطلقا
بل بالمشاهدة الحضورية ومدار الادراك للغير ايضا عنده على التسلط النوري للادراك والحضور الاستناري للمدرك فادراك
النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل ما لها تصرف فيه من اجزاء البدن فهو انما يكون بالاضافة القهرية
الاشراقية فبقدر تسلطها واشراقها على شي منها يكون قوة ادراكها له وليس ادراكها الشي بصورة زايدة عليه ولو كان ادراكها
لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة في ذاتها وكل صورة ترتسم في ذات النفس فهي كلية وان تخصصت الف تخصيص
فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة فيها للكثرة فيلزم ان تكون النفس محركة لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية
وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة بالوجدان بل الفرق
ما بين انسانيتها وبدنها الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم الفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى
ينتزع الكليات من الشخصيات وتستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها
لعدم حضورها في نفسها فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمحله فوجوده لغيره لا لنفسه كما
سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجحد اثارها فاذا لم يكن للوهم وهو رئيس ساير القوى
الجرمانية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة فكذلك ساير المدارك الجزئية فالمدرك لهذه القوى الجزئية
والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور وذلك لاشراقها
وتسلطها على هذه الامور مع كونها في ذاتها نورا لذاتها وكل ما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركا لذاته
لذاته وللغير اما ادراكه لذاته فمحض كونه نورا اذ النور يلزمه الظهور بل هو عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير

فبمجرد اضافته اليه وكلما كان الشي اشد نورية واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واقوى وان اشد الذوات
نورية هو الحق جل ذكره واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق والتاييس لا بشركة وليس النفس بالقياس الى هذا البدن الطبيعي
وقواه الا التحريك وضرب من الفاعلية الغير التامة كما بين في موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع لكان ادراكها
له ولما فيه في الغاية وليس كذلك لما ذكرناه ومع ذلك تتفاوت النفوس في النورية والتسلط وكلما كانت نوريتها
اشد وتسلطها على البدن اقوى كان ادراكها اقوى اذ كان حضوره لها اتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها
كتسلطها على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة القهرية من دون الافتقار الى قبولها الصورة وانفعالها عنه فالقبول
جهة النقص والقهر جهة الكمال والشرف ونحن انما احتجنا الى الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرهما مما
نعلمه باعتبار وقياس لان ذواتها كانت غايبة عنا فاستحضرنا صورها وتلك الصور هي معلومنا بالحقيقة لكونها
متصورة لنا ولو كانت هي ايضا حاضرة لنا لحضور الاتنا وما فيها لما احتجنا في ادراكها الى صورة فاذا ثبت وتحقق ان النفس
غير غايبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجزئي محتجب عنها لكونها نورا لذاتها
ولها ضرب من التاثير في هذه الامور فالنور المجرد الواجبي وهو في اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الى
ما سواه الذي هو اعلى ضروب التاثير والايجاد وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من
العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة المبدئية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه
بالاشيا لا يزيد على اضافته الى الاشياء ايضا وقد سبق ان كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فيجب له واذا
تحقق شي منه في معلوله فتحققه له اولى وكل ما هو له اولى فهو واجب له بالضرورة واذا صح العلم الاشراقي للنفس ففي
واجب الوجود اولى فيدرك ذاته لا بامر زايد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراق اليها ولو كان مدركا ذاته بنور
زايد لكان نور ذاته انور من ذاته ولو كان مدركا للاشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا وفاعلا ويلزم ما يلزم القول
به من الشناعات قال ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشي الخارجي
للبصر عند عدم الحجاب فان من لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع منها
يلزمه ان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اضافة اشراقية للنفس اليه لا غير فاذن
اضافته تعالى الى الكل ظاهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته ولا تجددها يوجب تغيرا في

ذاته لما بين في موضعه فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسئلة
وتبعه العلامة الطوسي وغيره وحكم بصحتها كل من اتى بعده فان العلامة الطوسي شارح كتاب الاشارات لما راى في
اثبات الصور لذاته تعالى ورود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتقصي عنها حاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة
العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا يفتقر في ادراكه لما يصدر عن
ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى والا لتضاعف
تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه بذاته من غير مداخلة غيره فيه وليس من شرط كل ما يعقل ان يكون المدرك محلا للصورة المعقولة فانك
تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان الحلول من شروط حصول الصورة لك الذي هو مناط تعقلك اياها فان حصلت
هي لك على جهة اخرى سوى الحلول لعقلتها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة
له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها بانفسها لا بحلولها فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم
يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الاول
وبين تعقل الواجب له اذ تعقله لذاته علة تعقله لمعلوله الاول كما ان ذاته علة ذات المعلول الاول فكما حكمت باتحاد العلتين
فاحكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب لذاته له من غير استيناف صورة تحل في ذات
الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت تعقل
ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الواجب الوجود ايضا ولا موجود الا وهو معلول للواجب تعالى
كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع
تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض من غير لزوم شي من المحالات المذكورة قال اذا تحققت هذا الاصل وبسطته
ظهرت لك كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره
هذا العلامة واذا تاملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الاشراقي بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظر

فيها ولم يقدح فيها احد وهي عندي مقدوحة بوجوه من القدح قد مضى بعضها وبقي البعض ولا باس باعادتها
مع ما بقي لما في التذكير من زيادة التوضيح والكشف فنقول يرد عليها امور الاول انها يبطل العناية الالهية السابقة
على جميع الكائنات التي عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره مجيبا عن ذلك بان جودة
النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا العالم انما هو ظلال ولوازم النسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين الهيات
فان للعقول المفارقة كثرة وافرة عندها والسلاسل طولية وعرضية وهيات عقلية ونسب معنوية فذوات
هذه الاجسام تابعة لذوات اربابها وهياتها لهياتها ونسبها لنسبها وذلك لانا نقول هب ان النظام تابع لنظام
ذلك العالم فالسبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته تعالى بحسب صقعه الالهي مشتملا على افضل نظام و
احسن جهة لا نظام افضل منه ولا احسن ولا اكرم دفعا للدور والتسلسل ولقد بين المعلم الاول في اثولوجيا هذا
المقصد بما لا مزيد عليه الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقية ام لا اذ من العلم ما يكون مطابقا
للواقع ومنه غير مطابق له فيسمى بالجهل ايضا ومن العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها
الى هذه الاقسام وقوله وتقسيم العلم في اوايل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بانفسها
وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الاضافة الحضورية غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة
لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة اذ كل امر ذو حقيقة ليس انقسامه الى الافراد الا بقيود تحت الفصول تنضم
اليه ويحصل منه مع كل منضمة قسم واحد فالامر مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لامر بين الاضافة
وغيرها لانها غير مستقلة المعنى هذا ما يظهر بادنى تامل والثالث ان العلم لا يجب في موضعه اما بالعقل او التخيل
او التوهم او الاحساس وليس من العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه اما كون الباري والمجردات العقلية
في ادراكها للاجسام والصور الجسمانية وكذا في ادراكها المثل الادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة واما ان
يوجد قسم من العلم خارجا عن الاقسام المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان العلم مطلقا هو الصورة في ادراك
الباري او المفارق الخارجيات الجزئيات فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض و
هذا القيد معتبر في التقسيمات كليا واعلم فاذن ادراك هذه الامور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها
الادراكية مطلقا على ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها بتبعية الصور المعقولة فان لكل مادية كاينة فاسدة صورة

ادراكية ذات حيوة وتعقل وتلك الصورة ايضا صورة عقلية هي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة بالذات وما
دونها ايضا معقولة لكن بتبعية تلك الصورة فاحتفظ بهذا التحقيق فانه نافع جدا والرابع ان الاضافة متاخرة
الوجود عن وجود الطرفين فيلزم الحاجة له في اشرف صفاته الى المخلوقات الخامس انه قد بينا في كثير من مواضع
هذا الكتاب بالبرهان ان شيئا من الاجسام الطبيعية وصورها المادية وهياتها لا يمكن ان يكون معلوما بالذات
وليس لها ايضا حضور جمعي عند شيء الا بامثلتها الحسية او العقلية ولاجل ذلك كان ادراك الحكماء بصورة
منتزعة منها لا بنفسها فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة الطوسي ومن وافقهما الى الاكتفاء بغير الصورة
الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية والسادس ان قوله كل من لم يكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير
في الجليدية ولا بخروج الشعاع منها يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر منظور فيه
اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم انما هو غيره وهو ما ذهبنا اليه وقررناه بان النفس انشأت عند تلك المقابلة
مخترعة للصور المبصرة في غير هذا العالم نسبتها الى النفس بالقيام الاتصالي كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته
تعالى لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا السابع انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول الصور الخيالية في شيء من
اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لها في عالم المثال والتي هناك من الصور ليس شيء منها عنده من معلومات النفس
حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك النفس للاشياء بكونه نورا
ادراكيا لغيره بكونه قاهرا عليه ومراده من القهر ليس الا العلية بنحو فلا قهر لما ليس بعلة على ما ليس بمعلول فانفسخت
قاعدته في ادراك النفس للخياليات والثامن انه يلزم عليه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئا ما سواه في مرتبة ذاته
لا على وجه التفصيل ولا على وجه الاجمال لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات
وزيف القول به واللازم بط وكيف يجوز صاحب بصيرة ان الله اوجد الاشياء واقتضاها بذاته لا يكون فيه
علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبايع المحركة للمواد غايات ذاتية في افاعيلها والعلة الغائية متاخرة من الفعل
وجودا متقدمة عليها قصدا فيلزمهم القول بضرب من الادراك فيها للغايات لافاعيلها فما ظنك بمبدع الكل هل
جاز ان يوجد الاشياء جزافا فهذه وجوه من القدح في هذا الراي واما تحاشيه وتحاشي من تبعه عن القول بالصور
الالهية لظنهم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته وفي علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت ان ذلك غير لازم الا عند المحجوبين

عن الحق الزاعمين انها كانت غيره تعالى وكانت اعراضا له فيه واما اذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره
من حيث التعين والتقيد فالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الوجود في الكمال والنقص والبطون
والظهور ونفس الامر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الالهي الحاوي لصور الاشياء كلها كليها وجزئيها قديمها وحادثها
فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما هي عليها فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شيء اذ الاشياء كما ان
لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا عقليا فكذلك لها وجود الهي عند العرفاء وهذا الوجود اولى بان يكون
عبارة عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات اذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه بمحال عبارة عن انفكاك
الشيئية من الوجود مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه وسياتيك
زيادة ايضاح لهذا المطلب فان قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الالهية تابعا للاشياء
قلنا هذا العلم الالهي كونه كالقدرة والارادة ونظايرهما من الصفات الاضافية اي من الحقايق ذات الاضافة الى الاشياء
فله اعتباران احدهما اعتبار عدم مغايرته للذات الاحدية وهو بهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة لشيء بل
الاشياء تابعة له اذ به صدرت وجودات الاشياء في الخارج ولهذه الجهة قيل علمه تعالى فعلي وثانيهما اعتبار اضافته
الى الاشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكثر بتكثرها وسنشبع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية
علمه تعالى بالاشياء على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين
البرهانية والكلام في كون علمه تعالى بالمعلوم ام المعلوم تابعا له لا يليق بذكره ان يكون هناك بل ههنا **فصل**
في ذكر صريح الحق وخالص اليقين وفتح القول في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي
هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بينا وهذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار اليه بقوله تعالى وعنده
مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فالمفاتح هي الصور العلمية التفصيلية والغيب هو مرتبة الذات البحتة المقدسة عن تلك
التفاصيل والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للاشياء كلها في هذه المرتبة الاحدية التي هي غيب كل غيب
ابسط من كل بسيط وهذا المطلب يمكن اثباته بوجهين احدهما من جهة كونه عقلا بسيطا على طريقة قدماء الحكماء و
ثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه تعالى بمدلولات الاسماء والصفات في مرتبة ذاته وانها ليست
من قبيل اللوازم المتاخرة بل حالها كحال الماهية بالقياس الى الوجود هاهنا مع ان الواجب ليس له ماهية وكلا الوجهين دقيق

غامض يحتاج دركه عند تعلمه واستفادته من المعلم البشري وسماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف باستنباطه
واستفاضته من الملكوت اما المنهج الاول فلنمهد لبيانه اصولا احدها ان كل ماهية وجودية هي مصداق بعض المعاني
الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالماهية عند الحكماء وبالعين الثابت عند الصوفية
وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له الماهية البسيطة والمعاني المتعددة قد يكون موجودة
بوجود واحد ويقال لها البسيط الخارجي كالسواد مثلا وقد تكون موجودة بوجودات متعددة ويقال لها المركب
الخارجي كماهية الحيوان الماخوذ جنسه من مادته وهو الجسم النامي وفصله من صورته وهو الحساس ثم لا بد ان يكون
لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا يكونان بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان والا لم تكن الماهية ماهية واحدة
وجهة الوحدة انما توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة لان الصورة هي اقوى تحصلا من المادة لانها مبدء الما
كما بين في موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا لنفس ذاته لحمل جميع المعاني
التي بعضها بازاء المادة كمفهوم الجسم النامي لا بان يكون ذلك المعنى جزء الماهية والا كان المفروض فصلا نوعا والمفروض
جنسا نوعا جنسا الفصل والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما ولا بان يكون عارضا لازما له الا لما كان الفصل في مرتبة
هويته وذاته مصداقا للمعنى الجنسي وما قيل في المشهور ان الجنس عرض عام بالنسبة الى الفصل ليس المراد منه عارض الوجود
كالضاحك او الكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتاخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العرضي
ان المعنى الجنسي ليس داخلا في ماهية الفصل الاشتقاقي اذ لا ماهية له والسر في ذلك ان كلا من الفصول الاشتقاقية
التي هي مطابقة الفصول المحمولة والمنطقية باصطلاح اخر غير الذي يذكر في المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجي
والوجود لا حد له ولا ماهية فاتصاف ذلك النحو من الوجود اي وجود الفصل بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض بالعارض
اللازم اتصافا خارجيا من حيث ان للمعروض وجودا وللعارض وجودا اخر اذ وجود الفصل الاشتقاقي هو
الصورة النوعية في الخارج متضمن فيه المعنى الجنسي بل انما يكون المغايرة والاتصاف في ظرف التحليل وهذا
معنى قولهم الجنس عرض الفصل اي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وهما معا موجودان بوجود واحد هو وجود
الفصل الاشتقاقي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد
كالفصل الاخير للانسان وهو الناطق بل النفس الانسانية من حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل للابعاد

ومفهوم الجسم الطبيعي ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الانساني وبعض هذه
المفهومات موجود بغير هذا الوجود في نوع اخر غير الانسان مثلا طايفة منها موجودة بوجود واحد اخر في
الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر الى الحساس وطائفة اخرى وهي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود واحد اخر
في النبات وطائفة اخرى كذلك في الجماد وبعضها كالجوهر القابل للابعاد ذي الطبيعة الجسمية في الجسم العنصري
وبعضها هو الجوهر ذو الابعاد يوجد في الجسم المتوادي الجوهري واما مفهوم الجوهر فقط فهو بازاء وجود الهيولى
فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة الوجود قد توجد بوجود واحد الاصل الثاني انه كلما كان الموجود اقوى
وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقة في الاشياء غيرها
كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعدادها
لقبول صورة بعد صورة الى ان تبلغ مترقية الى صورة اخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتمالها
من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق
كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون
بحسب ذلك الوجود متميزا عن غيره من المعاني الخارجة عن ماهيته وحده فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان
بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه و
هكذا ولا نظن انه كما توجد في الانسان فصلا زائدا على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع
من الحيوان كالاخر وجود زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصل في ما وراء الانسانية
امورا عدمية اذ ربما كان تاكد وجود المعنى وفعليته مانعا من قبول الموضوع لكمال اخر وجودي اذ المعنى
الواحد الجنسي كما سبق في مباحث الماهية صالح النوعية كما هو صالح الجنسية وليس هذا التفاوت بتجرد واخذه لا بشرط
شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط لا شيء حتى يصير نوعا كما ذكروه وان كان المذكور صحيحا من جهة رعاية احكام
المعاني والماهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على احكام الوجودات وانحائها من الشدة والضعف فقد يكون لامر واحد
وجود ضعيف ووجود اخر قوي وضعف الوجود يستدعي الاستهلاك بوجود في وجود اخر والاستقلال في الوجود
الموجود ما هو اكمل واقوى فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي متى كان قويا في باب التغذية

والتنمية والتوليد كالاشجار فيكون ناميا بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله الى كمال نوع اخر وقوة اخرى كمرتبة الحس
هذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطق والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل منه فيصير المعنى
النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان فظهر ان الوجود المحصل الخاص بالجسم
النامي هو الذي وجدت به الاشجار والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالقياس الى
الانسان وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من الاجناس والانواع المترتبة فظهر وتبين ما قررناه انه قد يكون تمام
حقيقة شيء بعض حقيقة شيء اخر الاصل الرابع ان كل ما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في وجود من الوجودات
فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا ما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه
في الربوبيات المسمى باثولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فاذا الجهات الوجودية للمعلول كلها
مستندة الى علته الموجدة وهكذا الى علة العلل ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقايص و
الاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول الواجب تعالى هو المبدأ الفياض
لجميع الحقايق والماهيات فيجب ان يكون ذاته تعالى هو مع بساطته واحديته كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان في
مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقة من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك
البرهان فارجع الى هناك فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء و
ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله
لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء
حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته او خارجية منفصلة عنه فهذا
هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة
بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الالهي والمجلى الازلي ينكشف ويتجلى الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في
وحدة فان قلت فيلزم ان يكون الواجب الوجود ذا ماهية فلا يكون وجودا بحتا وقد تقرر بالبرهان انه تعالى
وجود بحت بلا ماهية لان كل ذي ماهية معلول قلت قد سبق منا الاشارة الى دفع هذا الايراد بان المراد من الماهية هي
المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة وذلك لقصور وجود خاص عن الحيطة التامة والمراد من

كون الشيء ذا ماهية او كونه ذا وجود زايد على ماهيته هو عبارة عن كون الشيء بحيث يتحقق في اتصافه بوجوده الى شيء اخر وكما
يكون ايضا تحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية خلافا له اذ يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن
هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق امكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة انفكت الماهية عن وجودها الخاص
بها وما من ممكن الا وفي نفس الامر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المقيد به في تلك المرتبة فهذا معنى كون الممكن ذا ماهية
وكونه الوجود زايدا على ماهيته واما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود في الوجود ولا ماهية محدودة بحد خاص فاقد
لاشياء كثيرة ولا ايضا يوجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا بحتا صرفا انه ليس يوجد له
جهة اخرى غير الوجود وتاكده بجميع حيثياته حيثية واحدة هو حيثية وجوب الوجود اذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه
غير متناه في مراتب الشدة والكمال لكل مرتبة منها غير متناه في عدة الاثار والافعال فلا يخلو منه ارض ولا سماء ولا بر
ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بازائها جهة وبازاء الوجود جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا
وكان ذا ماهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناهي الشدة ويجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تصير
الامور **ايضاح تعريفي** فعلمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زايدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة
انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير ان وجود الكل من تلك المعاني او لشيء منها كما اشرنا اليه في الاصول بل كان مظهرا
لكل منها وفرق بين كون الوجود مظهرا ومجلى لماهية من الماهيات وبين كونه وجودا لها اذ كل ماهية هو ما يختص بها ويميزها عن
غيرها كما مر في مثال الانسان اعني الصورة الانسانية واشتمالها مع وحدتها في الوجود على كثير من ماهيات الانواع من غير ان
تصير تلك الماهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذي توجد في الخارج بل بان يكون هذا الوجود مظهرا لها ومجلى كما
مثالا اخر من مراتب الشدة والضعف كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذن
يتحقق في الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة واحدة لها حد واحد وهي غير متناهية بحسب ادراك الوهم انه ثم انواع غير متناهية
لذلك المكيف كالسواد ولو في كل حد نوع اخر من جنسه والانواع المباينة متباينة في الوجود بالضرورة مع انه ليس هيهنا
الا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول ايضا منتهى الحركة الاشتدادية مرتبة كاملة يشتمل على جميع المراتب
الضعيفة منه كما ان كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي اقصر منه مع
وحدة وجوده بل السواد الشديد مثلا سواد حصل بالاشتداد ام حدث ابتداء يشتمل على ماهيات السوادات الضعيفة

التي هي دونه مع وحدة الوجود فالسبب في جميع ذلك وما اشبهه ان الوجود المختص بشيء هو غير الوجود الذي يظهر فيه
او يصدق عليه ذلك فتلك الانواع السوادية التي يتضمنها السواد الشديد او الحركة الشديدة لكل منها وجود خاص
يتميز به عما عداه وكذلك الحال في اشتمال الحقيقة الانسانية على كثير من الماهيات وليس هذا من باب كون الشيء موجودا
بالقوة كما توهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها الخاص ومعنى كون الشيء بالقوة هو
ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بل المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة
لوجوده مقربة لها الى فاعله فذلك حال المعلومات الالهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهي الاحدي
فنقول التحقيق ان هذه الانواع المكثرة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بكل
واحد منها على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها اثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود
نحو اخر من الوجود ارفع واشرف من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي وليس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ
القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات او الاستعدادات قريبة كانت او بعيدة بل المراد من كونها
بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعي هو وجود حدودها وتمامها ولا يلزم من ذلك ثبوت
المعدومات وانفكاك الشيئية من الوجود لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة عن انفكاكها عن وجودها ومن وجود
ما هو حد وجودها وتمامها فان قلت فاذا ثبت كون الاشياء كلها معقولة له تعالى كما هي عليها بعقل واحد بسيط فما
الحاجة في علمه تعالى الى اثبات الصور العقلية الزائدة مفارقة كانت او مباينة وايضا اذا كان ذاته تعالى بحيث ينكشف
له الحقايق المتخالفة في وجودها الخارجي فالحجة على اثبات العقل من طريق احدية المبدأ الاعلى اذ مبناه على انه واحد
من كل وجه بلا اختلاف حيثية واذ انبسط في ذاته معان كثيرة قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله لذاته
المستلزم لتعقل ما هو معلوله القريب ومن تعقل معلوله تعقل معلول معلوله ومنه تعقل معلوله الثالث وهكذا
الرابع والخامس الى اخر المعلولات على الترتيب العلي والمعلولي فان ذاته لما كان علة الاشياء بحسب وجودها والعلم
بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذي هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد ان يكون على ترتيب صدورها
واحدا بعد واحد وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هو بحسبه معلولة واما وجوب كون المعلول الاول واحدا لا متعددا
وبسيطا لا مركبا مع كون المبدأ الاعلى مصداقا ومظهرا لماهيات الممكنات كلها فذلك لاجل ان تكثر العنوانات لا يقتضي

في احدية ذات الموضوع فان الحيثيات المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحيثيات التي حكمها بحسب الوجود الا التي
تعددها واختلافها بحسب المفهوم والآثار فمثال الاول كالاختلاف في القوة والفعل والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية
والتحريك والتحرك ومثال القسم الثاني كالعلم والقدرة وكالعاقلية والمعقولية وكالوجود والتشخص وكالوحدة و
الوجود الى غير ذلك من الحيثيات التي يجوز ان تكون ذات واحدة من جهة واحدة مصداقا لصدقها والحكم بها من
غير ملاحظة امر غيرها والواجب تعالى لا جهة فيه يخالف جهة وجوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب
الوجود لا من جهة اخرى يخالفه كالامكان والتركيب والقصور والمعلولية والتاخر والعجز وغير ذلك فان قلت
فلم حكموا بالتركيب ولو عقلا فيما يشتمل ذاته او وجوده على الجنس والفصل كالحيوان والناطق في الانسان وكاللون و
قابض البصر في السواد قلت لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع الى
اختلاف انحاء الوجودات فان الحيوانية الطبيعية المطلقة قد يوجد في نحو ناقص من الوجود ويستحيل ان يقترن معها
النطق في الموضوع الواحد فلا يتصف وفيما يخص انحاء الوجود الحيوانية يمتنع ان يكون ناطقا ويجب في ذلك الوجود ناطقا
ثم اذا تحول من ذلك الوجود واستكمل الى وجود اخر اقوى واكمل يصير ناطقا فاختلاف احوال الوجود وانحائها وانفكاك
بعضها من بعض ما يقتضي التركيب في الذات الموصوفة بها او التعدد في قواها ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون
تعدد القوى الحيوانية وغيرها في النفس او من جهة تضاد الحيثيات وتقابلها ومن الامور الواجبة ادراكها او
تحقيقها لمن اراد ان يكون رجلا عارفا بالحكمة الالهية ان يعلم ان للموجودات مراتب في الموجودية وللوجود نشآت
متفاوتة بعضها اتم واشرف وبعضها انقص واخس كالنشآت الالهية والعقلية والنفسية والطبيعية ولكل
نشأة احكام ولوازم يناسب تلك النشأة ويعلم ايضا ان النشأة الوجودية كلما كانت ارفع واقوى كانت الموجودات
فيها الى الوحدة والجمعية اقرب وكلما كانت انزل واضعف كانت الى التكثر والتفرقة والتضاد اميل فالكيفيات
المتضادة في هذا العالم الطبيعي وهو انزل العوالم غير متضادة في العالم النفساني كالسواد والبياض وكالحرارة والبرودة
فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد لقصوره عن
الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد وهما معا موجودين في خيال واحد وكذا المتخالفات في
عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة ان الانسان الحسي صنم للانسان العقلي والانسان العقلي

روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في
موضع واحد انتهى فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة الالهية في الجمعية والتاحد فجميع الاشياء هناك
واحد وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية ويؤيد هذا المطلب ما قال معلم الفلاسفة في اثولوجيا
واما العقل فان الفضائل فيه جميعا دائما لا حينا موجودة وحينا غير موجودة بل فيه ابدا وهي وان كانت دائمة فانها
مستفادة من العلة الاولى واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع علة لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل
كلها غير ان الفضائل تنبع منها من غير ان تنقسم ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما بل هي انية تنبجس منها الانيات فانها موجودة
في كل الانيات على نحو قوة الانية وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام السماوية
والاجرام السماوية تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما بعد من العلة الاولى
وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا وقال في موضع اخر منه الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس
كشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها
انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي
ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست
منه الاشياء وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات واقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت
الاشياء كلها منه غير انه وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل هي التي انبجست
منه اولا بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم
العقلي انتهى كلامه ايضا وقال ايضا ان في العقل جميع الاشياء وذلك ان الفاعل الاول اول فعل فعله هو العقل فعله
ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة والاشياء معا لا شيئا بعد
شيء بل كلها معا وفي دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض صفاته
اولا وبعضها اخرا كما يكون في الانسان الحسي لكنه ابدعها كلها معا في دفعة واحدة وقال ايضا ان الاشياء الطبيعية
بعضها متعلق ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان يأتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل فالاشياء
كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت بالعلة الاولى وهو بدء لجميع الاشياء ومنتهاها ومنه مبدؤها واليه مرجعها كما قلنا مرارا

مرارا وقال ان الاشياء كلها من العقل والعقل هو الاشياء فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار
العقل هو جميع الاشياء لان فيه جميع صفات الاشياء وليس فيه الا وهو يفعل شيئا ما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق
لكون شيء اخر انتهى فهذه العبارات صريحة في ان الواجب جل ذكره فيه جميع الاشياء كلها على وجه لا يقدح في احديته واما
قولهم ليس هو شيئا من الاشياء فليس مما ينافي ما ادعيناه وصرح به في كلام هذا العالم مرارا ان المسلوب عنه هو الشيء بحسب
وجوده الذي يمتاز عن سائر الاشياء وهو وجوده الخاص به دون غيره والمثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعي
الالهي الذي هو تمام كل شيء ومبدؤه ومنتهاه والشيء مع تمامه في شيئيته اولى به من نقصانه كما سبق ذكره كما ان حقيقة
الحيوان كونها موجودة بالوجود الانساني النطقي اولى واحرى بالحيوانية من كونها موجودة لا مع الناطق وكذلك الانسان
العقلي اولى بالانسانية من الانسان الحسي لكونه تمامه وكماله فكذلك الانسان الالهي اولى بالانسانية من الانسان المشهود في النشأة الالهية و
كذلك سائر الاشياء اولى بانفسها هناك من انفسها التي يكون هنا لان ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده
كما ان مطلق الوجود تمام كل ماهية من حيث ماهيته فهذا تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت في شيء من الكتب الى الان الا في هذا
الكتاب فاعرف ايها المتامل فيه قدره وانظم هذه الفريدة في سلك نظائرها من الفرائد المتفرقة فيه واما المنهج الثاني
اعني منهج الصوفية الكاملين وهو قريب الماخذ من منهج الحكماء الراسخين وبيانه ان لوجوده تعالى اسماء وصفات هي
لوازم ذاته وليس المراد من الاسماء ههنا هي الفاظ العالم والقادر وغيرهما انما هي اسماء الاسماء في اصطلاحهم ولا ايضا
المراد بالصفات ما هي اعراض زائدة على الذات بل المراد المفهومات الكلية كمعاني الصفات وكثيرا ما يطلق الصفة في كلام الحكماء
ويراد بها ما يشتمل الماهية ايضا كما يذكر في المنطق الوصف العنواني ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد
الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الانسان كذا او عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا ما ذكر في كتاب اثولوجيا من قوله في العقل
يوجد جميع صفات الاشياء انما المراد بها ما يشتمل الذاتي والفرق بين الاسم والصفة عندهم كما يفرق في تعاليم الحكماء
بين قولنا الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فعندهم هذا كالفرق بين البسيط و
المركب من حيث الاعتبار فنقول ما من موجود متاصل الا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة مع قطع
النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة فان المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الامور ليس مصداقها
والمحكي بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والواحد واحد وهي طبائع كلية والوجود

هوية شخصية ولا يخفى ايضا على من له بصيرة ان الوجود كلما كان اكمل واشد كان فضائله الذاتية اكثر والمحمولات المحاكية
عنها اوفر لانه بحسب كل درجة في الكمال آثار مخصوصة هو مبدؤها الذاتية فيصدق عليه معنى معقول من تلك الحيثية الذاتية
وكل الصدق من المعقولات على شيء بحسب حيثية في ذاته كان حكمه حكم الماهية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة
بوجود الذات في مرتبة تلك الهوية الوجودية كما هي عليه عرفت هذا فجميع تلك المحمولات المعدودة بمعنى تلك العرفان لا
يعرفان مسلما نفسا فاذن لما كان ذاته منبع جميع الخيرات بنفس ذاته مبدأ لكل فعل ومنشأ لكل خير وفضيلة فله
كل فضيلة ومبدئية فضيلة توجد في شيء اخر من مجعولاته محمول عقلي فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة
المعنى مع اتحاد الذات فالذات الماخوذة مع كل منها يقولون لها الاسم في عرفهم ونفس ذلك المحمول العقلي هو الصفة عندهم
وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور شيء عنه قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض لانها موجودة بوجود الذات
بالعرض وكذا حكم ما يلزم الاسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها وهي الاعيان الثابتة التي
قالوا انها ما شمت رائحة الوجود ابدا ومعنى قولهم هذا انها ليست موجودة من حيث انفسها ولا الوجود صفة عارضة
لها او قائمة بها ولا هي عارضة له ولا قائمة به ولا ايضا مجعولة للوجود معلولة له بل هي ثابتة في الازل بلا جعل الواقع
للوجود الاحدي كما ان الماهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بحيثية لانها غير مجعولة بالذات ولا ايضا لا مجعولة
او قديمة بالذات وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة بل معنى التابعية ان يكون للشيء وجود اخر وليست هاهنا
ذاتها وجود بل انما هي في نفسها امر لا غير فاذن تلك الاسماء والصفات ومتعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جعل
وهي وان لم تكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحدة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها
معدومة في الازل ولم يلزم شيئية المعدوم كما ذهبت المعتزلة كما مرت الاشارة اليه فاذا تقرر ذلك فنقول لما كان
علمه تعالى بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي ايضا معقولة بعقل
واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود
هناك واحد فاذن قد ثبت علمه تعالى بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه تعالى بالاشياء الممكنة علم فعلي
سبب لوجودها في الخارج لما علمت ان علمه تعالى بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء وهو بعينه
سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية وهي اخيرة المراتب الوجودية

فالحق تعالى بوجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا بعد ايجادها بتعقل واحد كان يعقلها سابقا و
لاحقا وبعين واحدة كان يراها في الازل واحدة وبعد الازل متكثرة فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين
الحكمية البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية
ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا ولم يبالوا بعدم المحافظة على اسلوب
البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات ولا يمكن
اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة **ذكر وتصريح** قد مر في مباحث الصفات
ان المراد بكون صفاته تعالى عين ذاته ان ما هو وان ذاته من حيث وجوده وهويته ما ينفي الصفات والتعينات والمفهومات
حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم لان هذه الامور كلها طبايع كلية والذات
هوية شخصية صرفة لا خبر عنها ويقال لها مرتبة الاحدية وغيب الغيوب وباعتبار هذه المدلولات هي ايضا بوجه
عين الذات يقال لها مرتبة الالهية والواحدية ثم جاءت الكثرة كم شئت اذ في هذه المرتبة يتميز الصفة عن الذات و
يتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة فتكثر الصفات وبتكثرها يتكثر الاسماء
وبتكثر مظاهرها ويتميز الحقايق الالهية الموجودة بوجود واحد الهي بعضها عن بعض بالهية كما يتميز الصور العقلية
الحقايق الافلاطونية التي هي ارباب انواع [illegible] بعضها عن بعض بالوجود فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية
الاحدية مقام جمع الجمع وههنا مقام الفرق واذا نزلت الحقايق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى
مقام فرق الفرق وعلى هذا المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم وكونها عين قوة
الفساد وبقاؤها عين التجدد والانقضاء واتصالها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد او عين
قوة الكثرة كالمقدار وبالجملة الحقايق المتاصلة كالانسان والفرس والدواب والشجر والحجر والذهب والفضة والارض
والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الانواع لكل منها انحاء من الكون ودرجات ومقامات في الوجود
وتفاوت في الكمال كلما هو ارفع واشرف كان الوجود فيه اقدم ووحدته اقوى واحاطته بما سواه اكثر وجمعيته اشد
ونوريته اظهر واثاره اوفر حتى يبلغ الى مقام يزول عنه النقايص كلها حتى الامكان ففوق ذلك المقام وقع التصالح
بين المتفاسدات والتعانق بين المتضادات والتاحد بين الكثرات فكانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد

كما يخبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي عليه وآله السلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل و
انما قال وقت ولم يقل مقام للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لان دعوى الرسالة لا يلايم دعوى المقام هناك
وانما يلايم دعوى الوقتية **تنبيه تعليمي** ومما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها طبيعي وبعضها
نفساني وبعضها عقلي وبعضها الهي انه لا شك ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة وهي قد تكون عرضا كعلم النفس
بغيرها وقد تكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها وقد تكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا تكون جوهرا
ولا عرضا بل امرا خارجا عنهما هو واجب الوجود بذاته كما في علمه تعالى بذاته وبالاشياء وكذلك القدرة قد تكون عرضا من
الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات وقد تكون جوهرا كما في العقول فان القدرة فيها هي عين وجودها وان لم تكن
عين ماهيتها اذ ليست ماهية شيء منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر لا يكون الا جوهرا فتكون القدرة فيها جوهرا
وقد تكون واجبة الوجود كقدرة الله تعالى على كل شيء فاذا تحقق عندك ان ماهية واحدة كالعلم والقدرة ونظايرها
ذات درجات ومقامات في الوجود بعضها اقوى واشرف حتى ينتهي في جانبي النزول والصعود الى العرضية والواجبية
فقس على هذا جميع الحقايق الوجودية فان للانسان مثلا وجودا عرضيا كوجود ماهيته في الذهن عند تصور النفس لها
وله وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر وله وجود جوهري نفساني مع اعضاء نفسانية كما في عالم الآخرة على ما سنبينه
في مباحث المعاد الجسماني انشاء الله وله وجود عقلي كما اثبته افلاطون وقدماء الحكماء [illegible] وله ايضا وجود الهي
هو ما في علم الله وكذا غيره من الحقايق ومن ههنا ايضا ظهر فساد ما اشتهر من المشائين وصرح به بعض اتباعهم كبهمنيار
في تحصيله من ان الصور العلمية الحاصلة له تعالى اعراض حالة في ذاته فكان للانسان الموجود هناك عرضا وكذا السماء
والارض والكواكب والعناصر والمواليد اعراض ولا شك ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود والوجود العرضي للانسان
العرضي اخس الناس وكذا الحيوان العرضي ارذل الحيوانات فكيف جوزت هؤلاء المشهورون بالفضل ان يكون ذاته تعالى
موضوعا ومحلا لهذه الاشياء على اخس انحاء نشاتها في الوجود وارذل مراتبها في الكون ولا شك ان مجاور الشيء العالي الشريف
يجب ان يكون مناسبا له في العلو والشرف فالبعد هؤلاء في هذه المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق **نقل كلام**
لتاييد مرام قال العارف المحقق محيي الدين العربي في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة من الفتوحات المكية
اعلم ايدك الله تعالى انه من المحال ان يكون في المعلومات او في الموجودات امر لا يكون له حكم ذلك الحكم ما هو عين ذاته

بل هو معقول اخر فلا واحد في نفس الامر في عينه لا يكون واحد الكثرة فالوحدة التي الكثرة فيها محال واعلم ان التركيب الذاتي للواجب
الوجود لنفسه لا يقدح فيه القدح الذي يتوهم الناظر فان ذلك في التركيب الامكاني في الممكنات بالنظر الى اختلاف التركيبات
الامكانية فيطلب التركيب الخاص في هذا الذي يخصصه بخلاف الامر الذي يستحقه الشيء لنفسه كما يقول في الشيء الذي يقبل الشكل
المعين دون غيره من الاشكال ان ذلك لا بد له من مخصص غير ذات القابل والتركيب الذاتي لواجب الوجود خارج من هذا
الحكم وما وجدنا عقلا يقيم دليلا قطعا على انه تعالى لا يحكم عليه لذاته بامر مغاير من خاص في النظر العقلي واشهر من العقلاء
انه عقل معرف فلا حظ له في الايمان انه حكم عليه بانه علة فاحكم بوجود له في ذاته حين حكم عليه بالعلية وان غيره من النظار
حكموا عليه بالنسب وان ثم اشياء بالعالمية والقادرية بها حكم عليه بانه عالم قادر واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه
بان له صفات زايدة على ذاته حيوة وعلما وقدرة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا بها يقال انه حي عالم قادر مريد متكلم سميع بصير
وجميع الاسماء من حيث معانيها التي الاسماء الالهية تندرج تحت هذه الصفات الازلية انتهى كلامه والغرض من نقله
ان هذا الشيخ العارف المكشف له بنور المكاشفة ان التركيب في المعاني والمحمولات العقلية لا ينافي الاحدية الوجود ولا
يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي الاولي الاختلاف بالحمل المتعارف الشايع الذايع الذي [illegible] جميعها يجوز ان يكون
متحدا في هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة التامة وقوله فان ذلك في التركيب الامكاني اشارة الى ما حققنا
آنفا من ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود
الامكاني اقتضت تركيبا خارجيا او عقليا كما في الجنس والفصل وقال في موضع اخر في معنى قوله واتيناه الحكمة وفصل الخطاب
ان الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلمها الله سبحانه على ما هي عليها في نفسها ويراها ويامرها بالتكوين وهو الوجود
الخارجي فيكون من امره فاعلم ان الله اجمالا كالعلم في اعيان الممكنات اجمالا [illegible] في نفسه وقد علم الله [illegible] مفصل اذ اما
وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر في كشف التفصيل في عين الاجمال علما او عينا وهو مقام الذي يعطاه الله
الحكمة وفصل الخطاب وليس الا الانبياء والرسل والورثة خاصة واما الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية فانهم لا
يعلمون التفصيل في عين الاجمال انتهت عبارته اقول يظهر من كلامه ان معرفة الانسان للواجب تعالى بحيث يوحد في
مرتبة ذاته تفاصيل حقايق الممكنات امر عظيم لا يعلم الا الكمل والراسخون في العلم فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي
لولا ان هدانا الله ولا يبعد ان يكون قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم اشارة الى هاتين المرتبتين

من العلم كما في قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للآيات يعني وجود الممكنات التي هي ايات والتي على انه
هي عبارة عن وجودها الجمعي وكونه كتابا لاجتماع المعاني فيه وانما سمي الكتاب كتابا لضم حروفه وكل اية بعضها الى
بعض ماخوذ من كتيبة الجيش وهي الطائفة من الجيش مجتمعة ولاجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرآنا وفرقانا
باعتبارين فالقرآن هو الحكمة وهو العقل البسيط والعلم الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل
الخطاب وهو العقل التفصيلي والعلم النفساني المنتقل من صورة الى اخرى واعلم ان ساير الكتب المنزلة على الانبياء عليهم السلام
ليست تسمى قرآنا كما ليست تسمى كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم ماخوذة من صحايف الملكوت السموية حسب مقاماتهم
في تلك الطبقات واما الرسول الخاتم عليه وآله السلام فعلمه في بعض الاوقات كان ماخوذا من الله في مقام لي مع الله
بلا واسطة جبرئيل ولا غيره من ملك مقرب والله اعلم **فصل** في مراتب علمه تعالى بالاشياء وهي العناية و
القضاء ويقال له ام الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو والاثبات كما اشار اليه بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب ومحلهما اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بعينه والاخر القلم على سبيل
الفعل والحفظ اما العناية فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن تبعه وحددوه لكنها
عندهم صور زايدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه والحق انها علمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته المقدس
عن شوب الامكان والتركيب فهي عبارة عن وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على النظام
المؤدي الى وجودها في الخارج مطابقا له اتم تادية لا على وجه القصد والروية وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته خلاق
للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على انها عنه لا على انها فيه واما القضاء فهو عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية
لجميع الموجودات فايضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعة بلا زمان لكونها عندهم من جملة العالم ومن افعال الله
المباينة ذواتها لذاته وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتاثير وتاثر وليست من اجزاء العالم اذ ليست لها حيثية
عدمية ولا امكانات واقعية فالقضاء الرباني هو صورة علم الله قائمة بذاته باقية ببقاء الله كما مر بيانه واما القدر
فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية
مستندة الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية
للقضاء واما القلم واللوح فبيان القول فيهما ان الباري جلت كبرياؤه اول ما ابدع من ذاته وانشأ هو جوهر قدسي

في غاية النور والضياء والسناء بعد الاول تعالى ونشأت بتوسطه جواهر اخرى قدسية متفاوتة في الشرف والكمال وشدة
النورية على حسب تفاوتها في القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطة جهات تعددها وتنزلها في الوجود وضعف نوريتها
موجودات نفسانية موجودات نفسانية واخرى طبيعية وهي النفوس الحيوانية والاجرام الفلكية وما معها من العناصر و
المركبات وهذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة واما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهي مقدسة
عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض
كانها موجود واحد وللحق انها واحدة كثيرة كما قررناه في موضعه بالبرهان ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في
قوله تعالى ن والقلم وما يسطرون او بصيغة جمع العقلاء مع وحدتها اشارة الى وحدة الجمع وقوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم
بالقلم وكالروح في قوله تعالى قل الروح من امر ربي وقوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكالامر في قوله وما امرنا الا واحدة
وبالكلمة كلمح بالبصر وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات في قوله صلى الله عليه وآله اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر
ما خلق وذرأ وكالمفاتح في قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكالخزائن في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه
فهي تسمى باسامي مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة بصور المعلومات ناقشة في قوابل النفوس والاجرام على
وجه التجدد والتقضي تسمى بالقلم كما انها باعتبار تأثيرها فيما تحتها تأثير الكلام الامري الاعلامي في المخاطب تسمى بالامر وهي
انوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها بتأثير الله تعالى كما ان ذواتها موجودة بوجوده لفنائها في التوحيد وكذلك حكم تأثيراتها
فقاهريتها التي هي تأثيرها ظل لقاهريته تعالى كما ان نوريتها التي لا تزيد على ذواتها لمعة من لمعات وجهه وجلاله
تقع منها اظلال ممدودة امتداد الزمان والمكان في الخارج مع كونها في ذاتها متعالية عن الزمان والمكان وقد اشار تعالى
اليه بقوله الم تر الى ربك كيف مد الظل وكما يفيض منها صور الاشياء وحقايقها باضافة الحق سبحانه فكذلك يفيض منها
صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها تجبر نقصاناتها فبهذا الاعتبار او باعتبار انها تجبرها على كمالاتها وتوجهها
عند فقدانها وحفظها عن حصولها يسمى عالم الجبروت فهي صورة صفة جبارية الله وهي قضاء الله وامره وكلام الله
وكلماته التامات ومفاتح رحمته وخزائن علمه وجوده واعينه الناظرة قوله واصنع الفلك باعيننا ووحينا فهذه
كلها صفات القلم الالهي وحيثياته واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الاقصى لان كلما جرى
في العالم او يجري مكتوب مثبت في النفوس الفلكية فانها عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه في مباحث الاجسام وسنعيد

ذكره عند البحث عن المبادي والغايات فكما ينتقش بالقلم في اللوح الحسي نقوش حسية كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال
صور علمية معلومة مضبوطة بعللها واسبابها على وجه كلي فتلك الصور محلها النفوس الكلية التي هي قلب العالم والانسان الكبير
عند الصوفية وكونها لوحا محفوظا باعتبار انحفاظ صورها الفائضة عليها على الدوام من خزائن الله على وجه بسيط
عقلي او باعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار هويتها النفسانية لما علمت من طريقتنا انه كلما تعلقت بالاجرام
الطبيعية من النفوس والطبايع والقوى فهي متجددة الوجود حادثة غير باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود
الكوني ثم ينتقش في النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة باشكال وهيآت مقدرة متقدرة باوقات معينة
على مثال ما يظهر في المادة الخارجية وهذه الصور الجزئية وتشخصاتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض في التعينات
والتشخصات بخلاف ما في اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة على نسق واحد كالكبريات الكلية فهذه النفوس هي
الواح قدرية فيها المحو والاثبات وعالمها عالم الخيال الكلي وعالم المثال وكل منهما كتاب مبين كما قال تعالى ولا حبة في
ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين لان الاول لوح محفوظ ما فيه من التغير فيسمى بام الكتاب والثاني
كتاب المحو والاثبات على ما قال تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واما وجود هذه الاكوان المادية
في موادها الهيولانية الظلمانية المشار اليه بقوله وما ننزله الا بقدر معلوم اي بواسطة صورها القدرية المعلومة
لاجل ارتسامها في القوى الادراكية فهل هي ايضا من مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان ذلك ظن فاسد ووهم باطل فان
هذا الوجود ليس وجودا ادراكيا كما اقمنا البرهان عليه ومرت الاشارة اليه في مواضع من هذا الكتاب فالسخف
قول من حكم بان وجود تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالى وسمى المادة الكلية المشتملة
عليها دفتر الوجود وكانه سماه او نسي ما قراه في الكتاب الحكمي ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه
الصور مغمورة في المادة مشوبة بالاعدام والظلمات وهي متبدلة الذات في كل آن نعم لو قيل انها معلومة بالعرض بواسطة
الصور الادراكية المطابقة لها لكان موجها فلابد في ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها متبرأة عن العلوق الاخادي
تكميل هذه العوالم العالية كتب الهية وصحف ربانية كتبها او ايدها الوحي بقلم نوراني في لوح محفوظ ارقاما
عقلية لا يمسها ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقدس عن الحجب الظلمانية والكثائف الجسمانية كما قال في وصف
القرآن انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين ثم كتبها الكرام الكاتبين في صحف مكرمة

مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة وهذه الكتب المذكورة انما هي اصول الكتب الالهية واما فروعها فكل ما في الوجود من
موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر والانسان الكامل كتاب جامع
لهذه الكتب المذكورة لانه نسخة العالم الكبير فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة كتاب اللوح
المحفوظ ومن حيث نفسه الحيوانية اعني قوة خياله كتاب المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين علي عليه السلام في قوله وانت
الكتاب المبين الذي باياته يظهر المضمر واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت ولطفت بنيتها في الاشتمال وتجردت بعد
ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشآتها الى ان تتصل بالعالم العلوي صارت كتابا علويا الهيا كما اشير اليه بقوله تعالى ان كتاب
الابرار لفي عليين الآية واذا ضلت عن الطريق واتبعت الهوى والجهالات واحترقت بنار الشهوات صارت بقوته الوهمية كتابا
شيطانيا مشحونا بانواع الكذب والمغالطة والهذيان وكل كتاب هذا شأنه من حقه ان يطرح في النار ومن حق هذه الصحيفة
ان يقع في نار السعير كما اشير اليه بقوله تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين الآية وكان القوى الشاعرة التي لساير الحيوانات
وهي كتابها وصحيفتها لما تحترق بنار الطبيعة في هذا العالم فان الطبيعة المستولية على الاجسام الطبيعية سيما على النبات
والحيوان الفاعلة فيها الاحالة والاذابة والهضم عند اهل البصيرة نار محرقة تذيب الاجسام وتحيلها بالتلطيف والتصعيد
الى العلوي والارواح كفعل هذه النار المحسوسة في المركبات بالاحالة والاذابة والتبديل فكذلك نار الآخرة توقد في القلوب
القاسية والنفوس العاصية وتحرقها وتعذبها باشتعالها وحرقاتها المنبعثة من الغضب والحسد والحقد والعداوة
والبغضاء فان هذه كلها عند اهل الكشف الاخروي ويقال له كشف القبور نيرانات وشعلات كامنة الان تعلقت
بنفوس الاشقياء والفجار محرقة لها معذبة اياها ما حيية لما يوقد في كتابها من الاعتقادات الباطلة والاراء المموهة
فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب ان يحمل كون كتاب النفوس في النار لا ما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس في
جميع الامثال قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فاياك يا اخا الحقيقة وسالك طريق
الحق ان تفهم من قلم الله ولوحه ما يفهم المشبهة من كون القلم آلة جمادية متخذة من القصب او الحديد او اللوح صفحة
ملساء متخذة من خشب او زبرجد قياسا على قلم الادمي ولوحه بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله وصفاته ذات الخلق و
صفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابته قلمهم ولوحهم وكتابتهم على انك لو نظرت الى مدلولات هذه الالفاظ
ووجدتها عن الزوائد الغير الداخلة في اصل مفهوماتها وروح معناها وجدت ان هذه الخصوصيات لكونها

قصبا او خشبا او مدادا خارجة عن اصل معناهما وروح حقيقتهما فان معنى الكتابة تصوير الحقايق على اية صورة كانت
ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير جسما محسوسا او جسما غير محسوس كما رايت في المنام انك تكتب على لوح او
كان غير جسم كروح او نفس فاذا علمت هذا فاحمل هذه الامور على ما يناسب الالهية اولى من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم
واتبع الهدى ولا تتبع الهوى تمثيل ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على مراتب
العلم على مثال مراتبه التي للواجب تعالى وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان من لدن ظهورها من بواطنها
ومكامن غيبها الى مظاهر شهادتها اربع مراتب لكونها اولا في مكمن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه
في غاية الخفاء كانها غير مشعور بها ثم تنزل الى حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر واخطارها بالبال
كلية وفي هذه المرتبة يحصل للانسان التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث عنه
العزم على الفعل ثم تنزل الى خزانة خياله متخصصة جزئية وهو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل
بانضمامها الى تلك الكبريات راي جزئي ينبعث منه القصد الجازم للفعل ثم تحرك اعضاؤه عند ارادة اظهاره
فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالي و
الثانية بمثابة صور القضاء ومحلها لوح النفس الناطقة وكاتبها العقل البسيط والثالثة بمثابة الصور في السماء
ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية ولا شك ان النزول الاول لا يكون الا
بالارادة كلية وعلم كلي والنزول الثاني بارادة جزئية وعلم جزئي ينضم الى الارادة الكلية فينبعث بحسب الملايمة و
المنافرة واي جزئي يستلزم ما داعيا الى اظهار الفعل فتحرك الاعضاء والادوات فيحدث الفعل وحركة الاعضاء
بواسطة اعصابها بمنزلة حركة السماء وسلطان العقل الانساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش
وظهور قلبه المعنوي في القلب الصنوبري من الانسان كما ان العرش بمنزلة الدماغ والله بكل شيء محيط وهذه المراتب
الاربع ثلث منها علمية وهي الثلث الاول لان وجودها وجود تصوري واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب العلم الا
توهم لكونها معلومة بالعرض كما ان وجودها ايضا بتبعية ما هو معلوم بالذات وقد مرت الاشارة اليه فاحتفظ بها
ختم فيه زيادة كشف وتوضيح اعلم انه ورد في الحديث ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحترقت
سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره وانما وقع الاحراق والقهر لان المراد بهذه الحجب ههنا هي المعلولات المرتبة

المتوسطة بين الواجب وبين هذا العالم ولا شك ان المعلول البعيد يختفي بنحو ضعيف من الوجود فاذا فرض وقوع هوية الشيء الضعيفة الوجود في رتبة المعلول القريب لبطلت ذاته واضمحلت هويته فاذا اراد احد ان ينظر الى وجه الكريم لا من جهة هذه الحجب او قبل التسبيد لذاته من نشأة الى اخرى وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها وصار في رتبة الحجاب الاول او قريبا منه لكان حاله كما وقع لجبل موسى عليه السلام ولهذا قال جبرئيل حين سأله الرسول عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم لو دنوت انملة لاحترقت واعلم ان المراد من الحجب النورية هي العقول المجردة المترتبة في الوجود المتفاوتة في النورية وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم لانها ليست زمانية فلا وغيرها كالنفوس والطبايع وهي المرادة من الحجب الظلمانية لانها زمانية وكلما هو زماني فللعدم دخول في نحو وجوده وليست نوريته خالصة عن الظلمة ولكن كلها من مراتب علم الله التفصيلي وانما اوجدها الله مع ان ذاته في غاية التمام والنورية غنيا عن العالمين تكميلا للوجود لوازم الاسماء والصفات اعني اعيان الممكنات وهي التي فات لها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه على احدهما النحو الاجمالي الواجبي وهذا بالحقيقة ليس وجود الشيء منها ولا الجميع بل الجمعيتها واسماها وانما هو مظهر لها وثانيهما النحو التفصيلي الخاص هو احد واحد منها فاراد الله تعالى بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض عليها وجوداتها المختصة وان يكمل وجودها العلمي بوجودها العيني والغاية والغرض في هذه الارادة ليس امرا غير نفسه اذ هي كلها راجعة الى صفاته وصفاته عين ذاته ولذلك قال لبعض انبيائه وقد سأله لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فهذه المعرفة التفصيلية للعارف بالله واسمائه وصفاته لم يحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي فكانت مراتب العلم بالله في الا ان الله كمل بهذا الوجود وهذا العلم فتجلى الحق سبحانه بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية فظهرت الارواح المهيمة في الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لاحد وانما يقال لهم المهيمون لان كل واحد منهم لا يعرف ان ثمة موجودا غير الحق لفنائه بالحق في الحق عن نفسه اذ لا نفس له سوى الموجودة بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم فلا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له الا للحق بالحق فلا يعرفون سواه اذ المعرفة فرع الوجود ثم اوجد الحق تعالى دون هؤلاء الارواح بتجلي اخر ليس الاول وبالجملة اول ما اوجده الله تعالى من عالم العقول فاد ستر جوهرا بسيطا عليا ومع بساطته هو جميع العقول كما ان فلك الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك وهو الحق عندنا اثبتناه بالبرهان فله وجوه كثيرة لا يتكثر في ذاته بتعددها وله افتقار ذاتي وجودي لموجده كما بيناه في اوائل الكتاب وسماه الله

حقا وقلما وامرا وروحا وفي الحديث عقلا وقد ذكرنا اكثرها قال الله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وهو الخازن الحفيظ علام الغيوب بعلم موجده بعلم نفسه من حيث علم موجده كما علم غيره من حيث علم نفسه هذا قول النبي صلى الله عليه واله من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو عرش الله الاعظم الذي استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كامل النفس الكلية لجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية اوجدها الله في المرتبة الثانية في العالم وهي من الملائكة الكرام ورسل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى فانها لم تبرح عن صقع الربوبية ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان مختص بهذا في عالم الخلق دون الامر وهي المشار اليها بقوله وكتبنا له في الالواح موعظة وتفصيلا لكل شيء وهي موضع تنزيل الكتب وهي اول كتاب سطره العقل ارقاما تفصيلية وحروفا زمانية قال الله للقلم اجر على هذا اللوح جرا الى يوم القيمة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لالقاء القلم وهو العقل اليه بطريق التفصيل ما يجمله الله بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل لا في زمانية وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق في كسوة الامثلة ان لهذا القلم ثلثمائة وستين سنا من حيث ما هو قلم وله ثلثمائة وستون وجها من حيث ما هو روح وثلثمائة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله ثلثمائة وستون نفسا من حيث هو علم وهو ماء الحيوة وعين الحيوان تستمد هذه الافراد من ثلثمائة وستين بحرا من بحار العلوم وهي اجمال كلمات الله التي لا تنفد لا جاء المثل منها في القران لو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا الملك الكريم الذي هو لوح للاقوية هو ايضا قلم لما دونه وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الادراكية لوح وقلم باعتبارين فتولدت الاقلام والالواح بعد هذين الملكين الكريمين اللذين احدهما وهو القلم بمنزلة ادم والاخر وهو اللوح بمنزلة حواء تولد الاولاد البنين والبنات منهما وكان القلم الاعلى واهب الارواح فيها وهو فيه في ذاته وارادته كان صلة النفس عنها بالارادة اراد وانا وذاتي لاداتنا ولهذه النفس نسبتان نسبة نورانية وهي بها تلي العقل الكريم ونسبة ظلمانية وهي بها تلي الهيولى فتلك الرابطة تاخذ من العقل صورا عقلية ثابتة وبهذه الرابطة ترسم في الهيولى صورا طبيعية كائنة متجددة وهي في نفسها خضراء لامتزاجها من النور والظلمة وهي كتاب الزبرجدة الخضراء ثم انشأ الله بعدها الفلك الكلي والعرش الجسماني واستوى عليه بالاسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه وهو دون الاستواء الذي السابقين اللايقين بذاته وصفاته وهو حركته الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية الى الله ووجدنا كل ان

منه تعالى شيئا غير ما وجده في ان اخر فينشأ الزمان منها والمكان من صورتها لما يقبل من الشكل المستدير وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات وهذه الحركة تحرك الافلاك كلها اقتداء به ولكل منها حركة خاصة من محرك نفساني خاص ونفسها معشوق خاص تقربا اليه طاعة لله تعالى هو الذي ادارها وبسم الله مجريها ومرسيها واليه منتهاها وهذا الفلك الكلي الطاقة كانه حد مشترك بين عالم الصور الادراكية وهو عالم النفوس وعالم الاخرة وبين عالم الاجسام المادية وهو عالم الطبيعة والدنيا فهو ارض الاخرة وسماء الدنيا وقيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكرسي كما ورد من النبي ص ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسي الوارد من لسان الشريعة هو هذا الفلك الاقصى الجسماني المذكور ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال وهو الفلك الكلي المثالي او العلم عند الله وبالجملة كل ما يفتح الله من رحمته لخلقه في هذا العالم يدخل اليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السموات وكذلك من دخل الجنة او عرج الى الله لا بد ان يلج ملكوت السموات وينفذ من اقطارها حتى ينتهي الى سدرة المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك العالم واعلم ان الكلمات التامات النازلة من الحق ينزل الى هذا المنتهى احدية غير منقسمة فتنقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والصورة والمعنى والدنيا والاخرة ولهذا يقال الكرسي موضع القدمين المتدليين احدهما الى عالم الجنان وهي المشار اليها بقوله قدم صدق عند ربك والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقوله حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني يا رب فاحدى القدمين يعطي ثبوت اهل الجنان في جنانهم وهي قدم الصدق والاخرى يعطي ثبوت اهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبر وتعالى هذا المنتهى ينتهي صحايف اعمال بني ادم واما صحايف اعمالهم فقد تجاوز منه وينتهي الى الله كما قال اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ثم اعلم ان الله انشأ الافلاك الباقية بعضها فوق بعض الى العناصر ورتبها ترتيبا مبتدئا من العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهر واحد ذات طبقات متدرجة في اللطافة والنورية فكلما هو اعلى فهو الطف وانور وكلما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهي في احد الجانبين الى نور الانوار وفي الجانب الاخر الى اسفل السافلين والكل منازل ومراحل الى الله وبوجه اخر مراتب علمه وبوجه مظاهر صفاته وايات جماله وجلاله وبوجه انوار وجهه واشعة كماله وظلال قهره **دقيقة اشراقية** واعلم ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت وكالقالب بالقياس الى الروح وكالظلمة بالنسبة الى النور وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل بالنسبة الى فوقها على هذا المثال وكان الانوار المحسوسة السماوية التي تقتبس

منها الانوار الارضية قد يكون لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع يكون اولى باسم النور لانه اشد واقوى في الظهور كما يفرض ضوء داخل من القمر في كوة بيت واقعا على مرآة منصوبة على حائط ومنعكسا منها الى حائط اخر في مقابلتها ثم منه الى الارض فانت تعلم ان ما في الارض من النور تابع لما في الحائط وهو لما في المرآة وهو لما في القمر وهو تابع لما في الشمس اذ نور القمر مستفاد منها وهذه الانوار الاربعة مترتبة في النورية بعضها اكمل من بعض ولكل منها مقام معلوم لترتيبها في الوجود فكذلك قد انكشف لارباب البصاير بالبرهان والكشف معا ان الانوار الملكوتية عقلية كانت او نفسية انما وجدت من نور الانوار على ترتيب كذلك وان الاقوى هو النور الاقرب الى النور الاقصى الذي لا نهاية له في الشدة وكلما هو اشد قربا منه فهو اكمل نورا واقوى معرفة بنفسه وبربه وكلما هو ابعد فهو انقص نورا واقل علما واضعف وجودا حتى ينتهي الى عالم الاظلال ثم الى الظلمات وتلك الانوار كلها مراتب علمه تعالى بذاته ومنازل لطفه ورحمته فافهم ان شاء الله **تفريع** بما عرفت ان النور هو الوجود لانه لازمه الظهور وله مراتب ومراتبه مراتب الوجود بعينها فاعلم ان الظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم انما سمي في العرف ظلما لانه ليس للابصار اليه سبيل اذ ليس موجودا للبصر وان كان موجودا في نفسه فالذي ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه فهو اولى بان يسمى ظلما لانه الغاية في الظلمة فاذا تقرر هذا فنقول ليس في الوجود ما هو مظلم بالحقيقة والا كان معدوما صرفا بل الذي يمكن تحققه هو المركب المتنوع نوع الوجودي بظلمات امكاناته وجهات العدمية وذلك كالاجسام واحوالها فانها زمانية الوجود ومكانية فكل وجدت في حد منها عدمت من ساير الحدود **الموقف الرابع** في قدرته تعالى وفيه فصول **فصل** في تفسير معنى القدرة ان للقدرة تعريفين مشهورين احدهما صحة الفعل ومقابله اعني الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الاول للمتكلمين والثاني للفلاسفة ومن افاضل المتأخرين من ذهب الى ان المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق وان من اثبت المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى الاول قطعا وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب نفس ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان كان يجب منه الفعل اذا وجدت المشية والترك اذا وجدت اللامشية فدوام الفعل ووجوبه تلقاء دوام المشية ووجوبها لا ينافي صحة الترك على تقدير اللامشية وكذلك قياس مقابله في الاعتبارين اقول فيما ذكره خلط وخبط فان الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الامكان الذاتي وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود

ولا منه جهة امكانية ان هناك وجود بلا عدم و وجوب بلا امكان وفعلية بلا قوة انما يجوز هذه القابلية منه من
يجعل صفاته زائدة على ذاته كالاشاعرة او يجعل الاولى على صنعه وايجاده امرا امكانيا فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن
هذه الزوايد صفة كانت او احيانا كان جايز المشية واللامشية صحيح الفاعلية وصحيح اللافاعلية واما من وحده
وقدسه عن شوايب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالجود والافاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات
والمشية لا في الواقع ولا في الذهن فالذات هي المشية والمشية هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية او تعليلية
فصدق القضية الشرطية القايلة ان شاء فعل لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحملي لضرورة ازلية دايمة وكذا
الشرطية القايلة ان لم يشأ لم يفعل لا ينافي استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة نقيضه ضرورة ازلية فعلم ان التفسير الثاني
صادق عند الحكماء دون التفسير الاول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا في القادر الذي يكون الاثر زائدة على ذاته واما
الواجب جل اسمه فلكونه في ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسيطة الحقة يفعل ما يفعل لا بمشية زائدة ولا بجهة عارضة
لازمة او مفارقة فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا
اتم انحاء القدرة وافضل ضروب الصنع والافاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في احراقها وفعل الماء
في تبريده وفعل الشمس في اضائتها حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال في افاعيلها لانها
مسخرات بامره سبحانه وكذلك حال ساير المختارين غير الله في افعالهم فان كلا منهم في ارادته مقهور ومجبور من اجل
الدواعي والمرجحات مضطر في ارادته المنبعثة عن الاغراض مستكمل بها ثم انه زعم تبعا للفخر الرازي ان الاختلاف بين
الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنسوبة اليه تعالى بل النزاع بينهما لفظي اذ الخلاف بين التفسيرين
المذكورين انما يرجع الى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم لا ذكرنا النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه لان
المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لاجل هذا
الدليل بل بادلة على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان
يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره
الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة انتهى قول الرازي في شرحه للاشارات
نعم ما قال الشارح المحقق العلامة الطوسي ان هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صرحوا

كلهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون مختارا ثم ذكروا بعد اثبات
حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو خلاف ما ذكروه
اولا فظهر انهم اثبتوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول
فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة
يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب تسعة وبين ان يجعلوها
معلولات لذات واحدة هي علتها وهذا اشنع من ذاك وان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم
غير متفقين بنفي العلة والمعلول على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا
لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يستند الا الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في
الفاعلية يستحيل ان يصدر الاثر عنه يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام
في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي
هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى قدرته واختياره لا من حيث
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين منه ومن الطبايع الجسمانية انتهى
كلامه **فصل** في ان القدرة فينا عين القوة والامكان وفي الواجب تعالى عين الفعلية والوجوب واعلم ان
النفس فينا وفي ساير الحيوانات مضطرة في افاعيلها وحركاتها وان افاعيلها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة والحركات
الطبيعية كما انها تحقق ولا توجد الا بحسب اغراض ودواعي خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الافاعيل والحركات
لكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها والطبيعة لا تشعر بالداعي والفعل الاختياري لا يتحقق ولا
يصح بالحقيقة الا في واجب الوجود وحده وغيره من المختارين لا يكونون الا مضطرين في صورة المختارين فان نفوس
الافلاك تفعل حركاتها من جهة دواعي ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم وحركات الافلاك والكواكب تسخيرية
الا انها ليست بطبيعية فان الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير ارادة وشعور ورضى وما يلزم شيئا كذلك
ليس يلزم نقيضه ايضا في حالة واحدة والمحرك الفلكي يحرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصدة
لوضع تركه بعينه ولهذا بيان واضح سياتيك في مقامه وكذلك نفوس الحيوانات الارضية انما تفعل ما تفعل وتحرك

فيما تحرك لا لمجرد القدرة بل لاجل الاغراض والدواعي فكل مختار غير الواجب الاول مضطر في اختياره مجبور في افعاله والقدرة
في نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ له فلا فعل بالاختيار الا من الحق تعالى قال الشيخ الرئيس في التعليقات
عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او بسبب والاختيار بالداعي يكون اضطرارا واختيار الباري تعالى وفعله ليس
بداع انتهى وقال في موضع اخر معنى واجب الوجود بالذات انه بفعل الواجبية وان وجوده بالذات وكل صفة من
صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فاذا قلنا انه مختار وانه قادر فانما نعني به انه بالفعل كذلك
لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يتعارف الناس منهما فان المختار في العرف هو ما يكون بالقوة وانه يحتاج الى مرجح يخرج
اختياره من القوة الى الفعل اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار منا مختارا في حكم مضطر
والاول تعالى في اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل لم يزل
كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يجبر على ما فعله وانما فعله لذاته وخيريته لا لداع احوجه لم يكن هناك قوتان متنافيتان
كما فينا فطاوع احدهما ثم صار اختياره الى الفعل وكذلك معنى قولنا انه قادر انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني
به ما يتعارفه الجمهور في القادر من ان القدرة فينا قوة ما فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يترجح بمرجح وان
لنا قدرة على الضدين فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة لصح صدور فعلين متضادين معا عن انسان واحد
في حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تعالى بري من القوة واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل لنا
ونحن اذا حققنا معنى القدرة كان معناها انا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل
فانا ايضا قادرون على المشية على الوجه الذي ذكرنا فيكون المشية ايضا فينا بالقوة وكانت القدرة فينا ايضا تارة
تكون في النفس وتارة في الاعضاء والقوة في النفس هي على المشية وفي الاعضاء على التحريك فلو وصف الاول تعالى بالقدرة
على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان بقي هناك شيء لم يخرج من القوة الى الفعل فلم يكن تاما و
بالجملة فان القوة والامكان يكون في الماديات والاول فعل على الاطلاق فكيف يكون قوة والعقول الفعالة هي مثل
الاول في الاختيار والقدرة لانها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا ينازع هذا الطلب فيها طلب اخر كما
فينا اذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه النازع من قبلها لفعل الاول تعالى وجوده انه بحيث يصدر عنه الافعال
وبحد هذه العقول ان تتوخى ان يكون افعالها مثل فعل الاول تعالى انتهى كلامه فان قلت اذا حققت القدرة على

هذا الوجه في الباري جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل نزول الرد وتوره قلنا من رجع الى ما ذكرناه في كيفية وجود
الطبايع الكونية ونحو حصولها وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الافلاك والعناصر ونفوسها
وقواها مع صفاء الذهن وامعان النظر وترك الجمود والعصبية يعلم علما يقينا ان القدرة الحقة ازلية والمقدورات
حادثة متجددة الحصول ولا منافاة بين ان يكون الايجاد قديما والوجود الذي اثره حادثا في ايجاده ما لا يكون فوق جوده
الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم وهو جميع ما في عالم الطبيعة كما بيناه واما الصور المفارقة التي هي
صور اسمائه تعالى وعالم قضائه الازلي فليست هي من الافعال الخارجية من الصفات الالهية والحجب النورية والسرادقات
الجلالية ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجيء لهذا المطلب بسط وتوضيح **تحصيل وتكميل** ان الحري
بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد الطاغوت ورجع الى درك الحكمة والخوض في خبت الملكوت
واولياء الحقيقة ان يعلم ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان عليه اكثر
المحتجبين عن ادراك الحقايق بغاشية التقليد للاباء والمشايخ لان الله سبحانه اذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت
ارادته واجبة الوجود كذاته لانها عين ذاته الاحدية وقد مر ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
فلم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين سيما التكوين المطلق اذ التكوين الاول اقرب المجعولات اليه واشرف الكواين منه
لان القصد الى الشيء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود فثبت ان ارادة الله سبحانه ليست عبارة عن
القصد بل الحق ان معنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته كيف يكون
وذلك النظام يكون لا محالة كاينا مستفيضا وهو غير مناف لذات المبدأ الاول جل اسمه لان ذاته كل الخيرات الوجودية
لما مر ان الحق البسيط كل الاشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكوني الامكاني تابع للنظام الاشرف الواجبي الحقي وهو
عين العلم والارادة فعلم المبدأ بفيضان الاشياء عنه وانه غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه فهذه هي
الارادة الخالية عن النقص والامكان وهي تنافي تفسير القدرة بالصحة للفعل والترك لا كما توهم بعض من لا معرفة له
في الحكمة والعرفان ثم انك اذا حققت ان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق الباري تعالى
هو ما اشرنا اليه فان ارادتك ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لترجيح احد
ذينك الطرفين على الاخر واذا صارت الى حد الوجوب لزم منه الوقوع فاذن الارادة الجازمة حقا انما يتحقق

شواهده وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوبا ذاتيا ازليا واما في غيره فلا يخلو عن شوب الامكان والقصور والفتور ولا ضرورة الا ضرورة بالغير وبدوام الذات او الوصف لا الضرورة الازلية فاذن ما يقال من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانك قد علمت ان الارادة متى كانت حقا وتمام لم تكن جازمة وهناك يمتنع حصول المراد الاعند من فهم العلية والمعلولية بين الاشياء كالاشاعرة ومتى ترجح احد طرفيها على الاخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى فرق بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذى يكون عالما بما يصدر من الفعل الغير المنافى عنه وغير المريد هو الذى لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل لا يكون ملايما له فانه امثال الملجأ على الفعل فان الفعل لا يكون مرادا له ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان ان لا يفعل ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى فذلك الفعل لو لم يقع فكان علمه جهلا وذلك محال والمؤدى الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة خروجه من طرفى النقيضين مع ان الله تعالى مريد له وقادر عليه فظهر وتبين ان امكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطا لكون الفعل مقدورا عليه او مرادا وظهر واوضح الظهور ان مدار القادرية على كون المشية سببا للصدور الفعل او الترك وان القادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان وجبت المشية وجوبا ذاتيا او غيريا وامتنعت اللامشية امتناعا ذاتيا او غيريا ومن توهم انه لابد فى كون الفاعل قادرا من ان يقع منه اللامشية وقتا ما اوصح وقوعها فقد اخطأ وخلط ولم يعلم ان الفاعل انما يكون فاعلا بالفعل حال الصدور والفعل عنه وفى تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية ليست لاجل صدق هذه الحيثية بل لصدق تلك الشرطية والواجب سبحانه يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان ذلك الفرض محالا وتلك الحملية كاذبا كما فى قولك لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما بينا ان مشية الله تعالى عين ذاته فاذن كما ليس يضير صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضيره عدم امكان وقوعه فليس لاحد ان يقول انا لا نعتبر فى كون الفاعل قادرا مشية ان لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يكون فى حد مشيته ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكون بانه من شانه ان لا يفعل وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة لانا نقول قد سبق ان الجهات التى بها يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه

الفعل فاذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التى باعتبارها يكون مؤثرا فى الفعل لا يصدق عليه انه من شانه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما سبيل التميز بين المختار والموجب فليس كما توهمه بل كما مر من مدخلية العلم والمشية فى الفاعلية والتاثير وعدم مدخليتهما فهذا مضمار التحصيل والتحقيق وسنعلم ان ما سوى الله تعالى من المختارين مضطر فى اختيارهم مجبور فى ارادته فصل فى دفع ما ذكره بعض الناس ان من القائلين بصحة تفسير قدرته تعالى بصحة الفعل والترك من تفصى عن لزوم جهة امكانية هى صحة الطرفين وامكان الجانبين بان هذه الصحة ترجع الى ذات الفاعل المقدور عليه لا لامكانه الذاتى وهذا من سخيف القول فان ما ذكره لو كان حقا لما كان لا فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب والمختار اذ ما من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظرا الى مرتبة مهيته من حيث هى هى وان لم يرد بهذا الامكان الذاتى الذى هو مناط الحدوث الذاتى بل الامكان الوقوعى او القوة الاستعدادية المستوعبة لحدوث الزمانى فقد علمت بطلانه فى الفاعل التام الفاعلية واما جمهور المتكلمين من اصحاب ابى الحسن الاشعرى فبنى ما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو انكارهم للعلة والمعلول وعدم تسليمهم تحقق الوجوب والايجاب فى شئ من مراتب الفاعلية ولا ايجاد بل تجويز الاولوية الغير البالغة حد الوجوب يكفى لصدور الفعل من المختار وان نفس الارادة من غير داع ومقتض يكفى لصدور الفعل ولا حاجة فى ذلك الى مرجح غير الارادة لان شان الارادة التعلق باى واحد من الطرفين وان ترجح ارادة على ارادة من دون مرجح زايد عليها وقد علمت ان لا اعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الانسان من الجزم بشئ من الاحكام اليقينية ويجوز بهذه تخلف النتيجة عن القياس البرهانى الضرورى المقدمات الاقترانية على هيئة الشكل الاول وقد مر فيما سبق ان امكان المهيات الجوازية هو العلة المقتضية لافتقارها الى العلة لان انتفاء العلة هو التامة لا نقاره لان الوجوب والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة فاذن لا ضرورة بشئ من الطرفين فى المهية يوجب الاحتياج الى المؤثر لا غير ذلك كالحدوث او سبق العدم او نحوه فقد ظهر ان مصحح العلة فى المعلول هو الامكان لا غير وان الشئ ما لم يجب لم يوجد فما دام الشئ على حالة امكانه يستحيل فرض وقوعه اولا وقوعه وانما يتعين له احد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية واما الاولوية الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب لا نعم هؤلاء فغير مجدية فى قطع النسبة الامكانية ولا محصلة للوقوع بالفعل اليقينى ان يجب المعلول بعلته المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب الحصول وسبب رجحان الحصول على اللاحصول وسبب رجحانه الا بالانتهاء

الى السبب التام الموجب والعلة التامة المقتضية واما اذا لم ينته اليه فالسؤال مستمر البقاء والاستمرار فى الجانبين مشترك الورود بين الطرفين فيؤدى الى لزوم التسلسل فى سبب الاولوية واولوية الاولوية وهكذا الى لا نهاية وذلك محال لانتهائها واحتياجها الى انه اذا لوحظت تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهى كالاولوية الاولى فى انه مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها اذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حد الوجوب وقد فرض انها لم تبلغ هذه والسر فى ما ذكرنا من جهة ان الفرق متحقق بين الوجوبات وبين الاولويات لامكان الانتهاء فى تلك الى الوجوب الاول الذاتى الذى هو ينبوع الوجوبات والموجودات وعدم الانتهاء فى هذه الى الاولوية الاولى الذاتية التى ينبعث منها جميع الاولويات لان ما فرض اولا هيهنا لا يصلح للمبدئية بل الاصل الوقوع فكيف لكونه ينبوعا ومبدأ لغيرها من الاولويات فبزغ نور الحق وازاح ظلمة الباطل وتبين ان القدسية الامكانية مطلقا مناط الحاجة والافتقار الشئ الى السبب التام الموجب ولا يغنيه من جميع امكانه الا الفاعل الموجب دون غيره ما به يحصل الاولوية الغير البالغة نصاب الوجوب فصل فى بيان ما اختاره فى ابطال الحق اى ان شان الارادة الواحدة ان يتعلق باى طرف من طرفى الممكن وباى ممكن من الممكنات اعلم ان نسبة الارادة الى المراد كنسبة العلم الى المعلوم بل كنسبة الوجود الى الشئ الموجود فيمتنع استواء نسبتها الى الضدين والمتنافيين بل انما يجب احدهما ويمتنع الاخر فكيف يستوى نسبتها اليهما وهل هذا الا كما يقال ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون وجود البياض او كما يقال ان الصورة الذاتية فى الذهن بعينها هى الصورة الفرسية فى العلوم التفصيلية وكذا حكم التشخص وامثاله فكما لا شبهة لاحد فى ان وجود شئ بعينه لا يمكن ان يكون وجود غيره بعينه وكذا العلم باحدهما هو العلم بالاخر لان تشخص العلم بزيد وهذيته وهويته متعلقة به لا محة فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب تشخصه وبطلت هذيته كذلك حكم الارادة فانها انما تتعين بتعين المراد وتتشخص بتشخصه محققا كان او مقدرا مجملا كان او مفصلا فارادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غير الانسان وذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب واعلم ان ما ذكرنا من ان الارادة كالعلم ونظايره التى كلها ترجع الى الوجود تتعين وتتشخص حسب تعين المراد وتشخصه لا ينافى قولنا بصحة كون ارادته تعالى التى هى عين ذاته الحقة الاحدية متعلقا بجميع الممكنات الواقعة فى الوجود كما ان علمه البسيط علم بجميع الاشياء الكلية والجزئية التى وقعت او ستقع وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية العددية التى يقع تعلقها بالجزئى من اعداد طبيعة واحدة او بكل واحد من طرفى المقدور كما فى القادرين من

الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحقة الالهية التى يكل عن ادراكها عقول اكثر الحكماء فضلا من غيرهم والكلام مع هؤلاء الزاعمين ان ارادة الله امر واحد بالعدد يصلح ان تتعلق بشئ ومقابله على ان ما ادعيناه من كون الارادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومه فى باب الاول تعالى وغيره من اولى الارادات الامكانية وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به من المهيات بل هى الارادة بالذات كما ان العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير الا بالعرض وتحت هذا سر عظيم لاهله فصل فى حكاية مذهب المتكلمين فى المرجح والداعى لارادة خلق العالم قال المحقق مقاصد الاشارات ان المتكلمين من الذاهبين الى حدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة ذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابى القاسم البلخى المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى اناءين متساويى النسبة اليه من جميع الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى كلامه وانت بما قرعنا عليك من الاصول القطعية الحقة متمكن لابطال هذه الاراء الخبيثة المؤدية الى التعطيل فى حقه بل التجسيم والتركيب فى ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون فى حقه علوا كبيرا اما القول بالمخصص والداعى للفعل على سبيل الاولوية دون الوجوب سواء كان امرا مباينا للذات وصفاته كما قالته قدماء المعتزلة او غير مباين كما قالته الاشاعرة من كون نفس الارادة مخصصة للفعل لا على البت والوجوب فقد علمت فساده من ان طبيعة الامكان تقتضى الافتقار الى المرجح الايجابى واما القول بالمخصص الايجابى المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود الى العالم او شيئا اخر كذات الوقت عند الكعبى فهو ايضا مبرهن الفساد لما علمت ان العلة العائدة الى غير الفاعل الذى يفعل الفعل بقدرته الامكانية المتساوية النسبة الى طرفى المقدور فلا يصلح ان تكون مخصصا لاحد الجانبين وداعيا للفاعل

عليه وذلك لانا نقول سائلاً منك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم او ايصال هذه المنفعة للناس اهل لها اولى
لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل والايصال او لم يكن فان لم يكن شيء من الطرفين اولى من
الاخر ولا ارجح عنده فكيف يريد احدهما ويترك الاخر مع تساوي نسبتهما اليه وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى له من
لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله اولوية ويستكمل ذاته بتلك الغاية العائدة والله
سبحانه اجل واعلى من ان يكتسب كمالاً من غيره وان يكون له داع وغرض غير ذاته التي هي احسن الغايات وافضل النهايات
واما القول بعدم التخصيص او نفي التعليل في فعله تعالى تمسكاً بقوله لا يسئل عما يفعل فوق ذلك مغالطة يرد تحتها على
اكثر الباحثين بل الفاضلين ولعمري ان هناك فرقاً بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلاً
وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل متعيناً في الصدور وموجوداً على النحو دون غيره في هذه
المرتبة فالسؤال على الوجه الاول باطل في حقه جل اسمه اذ الذاتي للشيء لا يكون معللاً بشيء ولا شك لاحد من الحكماء
الموحدين والعرفاء الشامخين ان فاعلية الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بامر زايد على ذاته وكذا الداعي له في ايجاد العالم
هو علمه بوجه النظام الاتم الذي هو عين ذاته فذاته كما انه فاعل العالم فهو علته الغائية وغاية لوجود العالم فقد تبين
وتحقق ان اللمية ثابتة لافاعيل الله تعالى بمعنى المجعولات او بمعنى صدورها وان لم يثبت في جاعليته تعالى بمعنى
كون جاعليته بسبب وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك اي مع كونه جل اسمه تام الفاعلية في ذاته مع غير ارادة زائدة
او داع منتظر ومرجح مترقب لا يلزم قدم العالم وقد مر حدوث ما سواه من عالم الطبيعة والاجرام فلكية كانت او عنصرية
صورة كانت او مادة نفساً كانت او جسماً كما سبق ذكره في السفر الاول وسنعيد القول فيه ان شاء الله لانه مسلك
دقيق ومنهج انيق لا يسبقنا احد من الحكماء الاسلاميين والمتكلمين ولا احد ايضاً من الصوفية الاسلامية بطريق
الكشف والذوق بل بمجرد متابعة الشرائع والتسليم لاحكام الصادقين سلام الله عليهم اجمعين والحمد لله فضلنا على
كثير من خلقه تفضيلا فصل في دفع بعض الاوهام من هذا المقام ولعلك تقول اذا كانت الضرورة الالهية
ضرورة ازلية كان صدور العالم متعلقاً بالذات فيلزم ان يكون صدوره واجباً بالذات وذلك ينافي امكان وجوده بالذات
فيقال لك حسبما حققناه في مسئلة الوجود من ان كل الانيات البسيطة والوجودات المجعولة التابعة للوجود التام
الالهي والانية الاشدية الواجبة وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة

الضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها مادام الجعل والافاضة لا لانفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهي
وقد تحقق الفرق في علم الميزان بين الضرورة الدائمة الازلية وبين الضرورة الذاتية التي لا تدوم الا ما دامت الذات
موجودة واما ما ذكره بعض الاماجد دام مجده وبقاؤه في دفع هذا الاعضال ان صدور الشيء عن الغير او حصوله
منه او وجوده له غير تقرره ووجوده في نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى الغير ولا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا
عن ذلك بخلاف الثاني فاذن امكان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب صدوره عن الحق تعالى فيرد عليه ان
التحقيق كما ذهب اليه كثير من الافاضل الباحثين ان وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لجاعله التام وهو
بعينه صدوره عنه بلا اختلاف وحيثية اصلاً فاذا كانت الضرورة ثابتة له باحد الاعتبارين كانت ثابتة له بالاعتبار
الاخر اذ لا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق واما ما ذكره من الفرق بان احدهما معقول بالقياس الى الغير
دون الاخر فغير مسلم فيما هو المجعول والصادر بالذات اعني الوجود لان هويته هوية تعلقية لا كالمهية كما مر تحقيقه
واما الاشكال بان الذي يكون ذاته معقولة بالقياس الى الغير فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون كل معلول واقعاً
تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظيم دام ظله انه بعدما اختاره من تفسير تصويب القدرة
الالهية بصحة الصدور واراد ان يذب عنه ويتفصى عن لزوم جهة امكانية في الذات الاحدية الوجوبية فقال لاذ
كان صدور النظام الاكمل واجباً بالنظر الى ذاته بحسب علمه وارادته وعلمه وارادته كساير صفاته الكمالية راجعة الى حيثية
ذاته الحقة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان يتكثر بحيثية وحيثية
واعتبار واعتبار من الجهات فرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه وارادته في الوجوب الذاتي فكيف يتصحح صحة الصدور
واللاصدور المعتبرة في حد القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر قلت اولاً ليكن ان صحة الصدور واللاصدور المعتبرة
في حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون بحسب الجهة الامكانية في ذات القادر كما في قدرة
الانسان مثلاً على مقدوراته وذلك من نقص جوهره بالسلب وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته او يكون
بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القدير الحق على جميع المقدورات وذلك لتقدسه عن جهات
النقص وسمات الامكان من جميع الجهات فالمقدور الجايز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور عن جاعله
القدير بالذات وان كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته وهذا تمام انحاء القدرة ومراتبها

انتهى الافادة ملخصاً اقول قد علمت ما فيه فان الامكان الذاتي لمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة قادراً فان معلول العلة
الغير المختارة كالنار والشمس ممكن في ذاته ولا يستلزم امكانه في نفسه كون فاعله مختاراً والا لكان جميع العلل والاسباب
للاشياء مختارات في افاعيلها ثم اقول غاية ما يمكن ان يقول من فسر قدرته سبحانه بصحة الصدور واللاصدور في دفع
ذلك الاعضال وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة والارادة ان نسبة القدرة الى الارادة
نسبة الضعف الى الشدة او نسبة النقص الى الكمال وقد يندرج وينطوي الاول في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار احدهما مع
الاخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشيء كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل
ولو بحسب تعمل الوهم او بحسب كثرة الاثار المترتبة على الاول دون الثاني ان الاول كانه اضعاف الثاني او كانه هو وما زاد عليه
وهذا ضرب من التحليل لا ينافي البساطة هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لا يصفو عن شوب كدورة
عند من يعرف جلال احدية الحق الذي كله فعلية بلا قوة ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص قال العلامة الطوسي في
شرح رسالة مسئلة العلم ان تكثر العلم والقدرة انما حصل في الوجودات الممكنة فقاست العقول مبدءها الاول
عليها ووصفه بالعلم والقدرة والتنزيه ان يقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون ثم قال بياناً لمذهب الحكماء في
ارادة الله سبحانه انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كان القدرة والعلم شيئاً واحداً مقتضياً لوجود الممكنات على
النظام الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة شيئاً واحداً في ذاته مختلفاً بالاعتبارات العقلية المذكورة ثم قال في موضع اخر
منه في بيان الجبر والاختيار انه لا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول
ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقاً لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته
والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضاً ليس بصحيح مطلقاً لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة
والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين واما في حق الله فان اثبت له قدرة وارادة متباينتان لزم
ما يلزم فيهما من تغيير امكان نقص لكن صدور افعاله تعالى عنه ليس موقوفاً على كثرة انما تجب وجود الكثرة فلا تصور
هناك اختيار ولا ايجاب انتهى كلامه يعني بالايجاب الوجوب بفتح الجيم يعني به الجبر بما ذكره من ان قدرته تعالى
وارادته في ان يجب بها صدور النظام الاتم لان فيما يمكن ويصح صدوره لان الامكانات من لوازم الهيات الممكنة
ولا منع للقدرة الواجبة فيها فاذن قد تلخص وتحصص مما ذكره انه اذا كانت مبدء التاثير في شيء علم الفاعل وارادته

سواء كان العلم والارادة امراً واحداً او متعدداً وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في الباري او غيرها كما في غيره كان الفاعل
مختاراً وكان صدور الفعل عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العام ولا الخاص انه فاعل
غير مختار وان فعله صدر عنه بالجبر مع انه وجب صدور الفعل عنه بالارادة والعلم واذ قد ثبت وتقرر ان قيوم
الكل واله العالم انما يفعل النظام الاتم والخير الافضل من علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو اشرف انحاء العلوم كلي
معقول او محسوس فاذن هو فاعل بالعلم والارادة على اكمل الوجوه وانها على سبيل البتة والوجوب فالوجوب بالارادة
لا ينافي الارادة بل يؤكدها لان اتم الاسباب ما يجب به المسبب فاتم الارادات ما يجب به المراد فذاته تعالى بذاته فياض الخير
وفعال النظام الاتم على الاطلاق ولما كان ذاته البسيطة عالماً بكيفية النظام الاتم لما علمت في مباحث العلم الالهي ان ذاته
بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف الاقدس لانها موجودة بوجود الهي واجبي ومصورة بصورة ربانية رحمانية
فيتبع ذاته العقلية الواجبة فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية ذاته لا على ان يتبعه
كاتباع الضوء للمضيء والاسخان للمسخن تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل على حسب ما حققه صاحب الشفاء من انه عالم
بكيفية نظام الخير في الوجود وانه واجب الفيضان عنه وعالم بان هذه العالمية توجب ان يفيض عنها الوجود على
الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً وفيضان الخير والنظام عنه غير مناف لذاته الفياضة بل انه مناسب له وتابع لخيرية
ذاته الفياضة ولازم جوده التام الذي هو نفس ذاته فاذن مجعولاته مرادة له ونظامه الصادر عنه تعالى مرضي لذاته لا
على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره اياها فاذن قد اتضح و
انضح ان كونه تعالى عالماً ومريداً امر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار فان ارادته بعينها هي علمه بالنظام
الاتم وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا امر اخر من العالم الامكاني وقد مر في مباحث العلة الغائية
ان العالي لا يفعل شيئاً لاجل السافل ولا غرض للقوى العالية فيما دونها حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها شيئاً
فالنفس مثلاً لا تدبر البدن لاجل البدن بل لغرض اخر فوق البدن والنفس جميعاً وهو تحصيل الكمال والوصول او
التقرب الى المبدء الفعال وكذا الغاذية مثلاً لا تورد الغذاء وتهضمه وتلصقه وتشبهه بالمغتذي لاجل صلاح حال
الغذاء او نفع المغتذي بل لاجل المحافظة على كمالها والاقتداء بما فوقها وكذا النار لا تحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد
او النفع او ما يجري مجراه بل لادامة ذاتها ومحافظة صورتها فاذا كان كل فاعل ذاتي وكل قوة فعالة انما يفعل لغاية ذاتية

يمتنع ان يكون لها غرض او باعث او داع فيما دونها فكيف الامر في القوة القاهرة الالهية التي هي فوق الكل وورا الجميع وليس
فيه تعالى شوب نقص وقصور وغيره من القوى الفعالة لا يخلو من شوايب النقصانات الا ان كلا منها يتجبر نقصه بما فوقه
بحسب الفطرة الاولى كالعقول القادسة او بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية وما بعدها **فصل** في تفسير الارادة
والكراهة قد اشرنا في مواضع من كتابنا انه قد تكون لحقيقة واحدة انحاء من الكون واطوار من الحصول وانه قد يكون الاشياء
المتغايرة في المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد متخصصة بتشخص واحد كالمعاني الذاتية الجنسية الانسانية من اجناسها
البعيدة والقريبة وفصولها المترتبة التي قد تحصلت في تشخص واحد منها لانها مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت
واحد وقد وجدت ذاتا واحدة مشارا اليها بهذه اوانت ونظايرها بل كل هذه المعاني مجتمعة في نفسه البسيطة التي هي ذاته
وهي مبدا الجميع وصورة الكل وهي بحذاء الفصل الاخير لحقيقته المحصلة لتلك المعاني تقوما وتجوهرا المفيدة لما بازائها من القوى
والالات وجودا وفعلية ولموادها استكمالا وتماما ولاثارها تعينا وتحصلا وايضا فقد يكون امور مختلفة المعاني والمفهومات
موجودة بوجودات متباينة حاصلة في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم ونشاة من النشآت ثم تلك الامور باعيانها
معانيها ومفهوماتها قد تحصل في عالم اخرى ونشاة اخرى موجودة بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف فاضل من غير
تضاد بينها ولا تزاحم ولا مباينة في تحصلها كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني وفي مواضع اخرى من هذا الكتاب اذا
تقرر هذا فنقول انه لما كان الباري جل ثناؤه موجودا ثابتا حقا وله صفات كمالية مباينة لصفات جميع ما سواه لان
وجوده مباين لوجود جميع الموجودات لان وجوده واجب لذاته ووجود غيره واجب به لا بذاته وذاته مستغنية
عن جميع ما سواه وجميع ما سواه فاقرة اليه مستفيضة منه بل متقومة به متعلقة ذواتها بذاته فاذن لا يماثله ولا يشابهه
شيء من الاشياء لا في ذاته ولا في صفاته اي لا في وجوده ولا في كمالات وجوده من العلم والقدرة والارادة وغيرها من
الصفات الكمالية ومع ذلك فمعنى الوجود مشترك معنوي بينها وبينه وكذا العلم والقدرة والارادة وغيرها من عوارض
الموجود بما هو موجود وكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة كما مر تحقيقه في اوايل هذا الكتاب وهي في الواجب واجب
بالذات وفي الممكن ممكن وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض فكذلك قياس ساير الصفات الكمالية للوجود المطلق فان
العلم حقيقة واحدة وهي في الواجب واجب وفي غيره ممكن على ان حقيقة الوجود كما مر عين العلم والارادة وغيرهما
الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول الجماهير من الاذكيا فضلا من غيرهم عاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم و

القدرة والارادة في جميع الموجودات حتى الاحجار والجمادات كسراية الوجود فيها ولكن بفضل الله والنور الذي انزل الينا من رحمته
نهتدي الى مشاهدة العلم والارادة والقدرة في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه وبازائه وقد مهدنا لتمهيد هذه
الاصول والمقدمات فنقول الارادة والكراهة في الحيوان وفيما بايدينا حيوان كيفية نفسانية كساير الكيفيات النفسانية
وهي من الامور الوجدانية كساير الوجدانيات مثل اللذة والالم بحيث يسهل معرفة جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة
عند كل مريد وكاره لكن يعسر العلم بماهيتها الكلية وذلك لان العرفان العلمي بماهية العلم حاصل بالحضور ونفس حضور هوية
الوجدانية عند النفس ويعسر العلم بحقيقة الكلية لانه كالوجود لا ماهية له بل هويته عين الوجود هويته وغيره عنوانا او مفهوما
والوجود كما مر لا ماهية له ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية وترسيمها ولا فتقار ادراك جزئيات
كل منها بادراك جزئيات امور اخرى من الكيفيات النفسانية بحيث يشتبه احد الادراكين بالاخر فيعسر على النفس تجريد
ادراك معنى بعض من هذه الامور الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه عن غيرها لا يمكن ان يؤخذ منها مالها في حد ذاتها
ونفس مفهومها من ذاتياتها في الحد ان كان لها حد او لوازمها المساوية لها ان لم يكن لها حد ولاجل ذلك وقع الخلاف
بين المتكلمين في معنى الارادة والكراهة فالاشاعرة فسروا الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي مغايرة
للعلم والقدرة لان خاصية القدرة صحة الايجاد واللاايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات والى طرفي الفعل والترك
على السواء ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور وظاهر انها مغايرة للحيوة والكلام والسمع
والبصر اقول وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم العلم بالوقوع تبع للوقوع لانهم ان ارادوا به العموم والكلية فهو ممنوع فان
من العلوم ما يتبعه الوقوع كما مر وذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك ففسروا الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضرر لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك بالسوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع
لاحد الطرفين يترجح بسببه ذلك الطرف وصار الفعل مؤثرا مختارا واورد عليه ان كثيرا ما نعتقد النفع في كثير
من الافعال ولا نفعلها ولا نريدها ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ولذا ذهب بعض اخر
منهم الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق المفسر بتوقان النفس الى تحصيل شيء ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء
ان كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة كما في المحرمات وقيل هي شوق متاكد الى حصول المراد وفيه انه قد توجد
بدون الشوق المتاكد كما في الافعال العادية من تحريك الاعضاء وفرقعة الاصابع وكثير من الافعال العبثية وكذا

وكما في تناول الادوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المتاكد ولا يوجد الفعل لعدم الارادة كما في المحرمات والمشتهيات
للرجل المتقي الكثير الشهوة ولاجل ذلك قيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم وهو ميل اختياري
والشوق ميل طبيعي ولهذا يعاقب المكلف بارادة المعاصي لا باشتهائها ويرد على قوله وهو ميل اختياري انه لو كان
القصد والارادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد وارادة اخرى ولزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل
لو كانت الارادة فعلا اختياريا دائما وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد يوجد بالاضطرار وسياتي تحقيق
هذا المقام قال بعض اهل التحصيل ان الارادة ربما يحصل للحيوان بقدرته بارادة سابقة منه كالمتردد في طلب اصلح
الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الغرض ويقع واحدا منها بفكره الذي هو باختياره ليكشف له الصلاح
والفساد فيها فيحصل له الارادة بما يراه اصلح وهي مكتسبة له لما اسباب كسبها في القدرة على الفكر وارادته والعلوم
السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرته وارادته لكنها لا يتسلسل بل تنتهي الى اسباب لا يحصل بقدرته وارادته انتهى
ويرد عليه ايضا ان الارادة قد تكون بالاضطرار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ بالاختيار وجوه النفع
الشهوة في امر معين ويكررها على النفس حتى يشتاق اليه ويحرص عليه ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الارادة
والشوق ولم يحصل بما ذكره وقال بعض الاذكياء في بيان الفرق بينهما لعل الارادة فينا كيفية نفسانية موجبة للفعل
مغايرة للشوق الذي هو توقان النفس الى حصول المطلوب اما اولا فلان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة وان
بلغ الشوق الى كماله كما في الزاهد المجتنب عن الشهوات المحرمة اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة وربما يوجد الفعل
مع شوق ضعيف واما ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاق النفس الى الحركة الى جهتين مختلفتين احديهما
للقاء محبوبه والثانية للغلبة على عدوه ولا يتعلق الارادة بضدين حتى قيل ان ارادة احد الضدين عين كراهة
الضد الاخر واما ثالثا فلانا نحكم بثبوت الارادة بديهة بل مع الشك في ثبوت الشوق كما اذا شاهدنا من
يتناول الدواء المر البشع فانا نعلم ضرورة انه مريد له ولا نعلم ضرورة ان له شوقا اليه وان اثبتنا له شوقا فانما
يكون بالتامل والفكر فهما متغايران انتهى ما ذكره اقول لعلك لو اخذت الفطانة بيدك واحطت علما بما سبق
من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الاذكياء الاعلام من وجوه الخلل والخبط ومنشاها في الاكثر على انهم زعموا ان
الارادة في كل ذي ارادة بمعنى واحد متواطئ كما في مفهوم الوجود ايضا هكذا وليس الامر كما زعموه بل الارادة في الاشياء

تابعة لوجودها وكما ان حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والبساطة والتركيب والصفاء
والكدورة والتجرد والتجسم والخلوص عن شوايب الاعدام والجهالات والامتزاج بها وكون بعضها خيرا محضا لا يتصور فيه
شرية اصلا وبعضها ملزومة للشرور الكامنة في حدوديا تها وهو ما يحسب اعتبار عقلي ومرتبة من مراتب الواقع لا في
اصل الواقع وبعضها مستلزمة للشرور الثابتة لها في متن الواقع ومتن الاعيان كالامكانات والاستعدادات المتمكنة
في الاعيان الخارجة عن الفعليات والتحصلات على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الاعدام للملكات والقوى للفعليات
لان يهوي الشيء في النزول الى حاشية الوجود والسقوط الى هاوية الكثرة والشرية حيث يكون الفعلية فعلية القوة
والوحدة وحدة الكثرة والتحصل تحصل اللاتحصل والتعين تعين الابهام على ان مفهوم الوجود العام معنى واحد في الجميع
وكذا حكم الارادة والمحبة فانها رفيق الوجود والوجود في كل شيء محبوب لذيذ والزيادة عليه ايضا لذيذ ومطلوب فالكامل
من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض وهي محبوبة له لا بالذات
ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو ايضا محبوب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود ومريد لها كذلك لذاته
بالذات واما لما يتبع ذاته فهاله كما مر من انه مريد له بالعرض فثبت ان هذا المسمى بالارادة والمحبة او العشق او الميل
او غير ذلك سار كالوجود في جميع الاشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح
على غيره او لخفاء معناه هناك عند الجمهور او عدم ظهور الاثار المطلوبة منه عليهم هناك كما ان الصورة الجرمية
عندنا احدى مراتب العلم والادراك ولكن لا تسمى بالعلم الا الصورة المجردة عن مازجة الاعدام والظلمات والجهالات
والغفلات اذا تقرر هذا فنقول الارادة والمحبة معنى واحد كالعلم وهي في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها
عين الداعي وفي غيره تعالى ربما يكون صفة زايدة عليه ويكون غير القدرة وغير الداعي كما في الانسان فانه كثيرا ما
ينفك من قدرته التي هي بمعنى صحة الفعل كالمشي والكتابة وغيرهما وتركه وهي ايضا غير الداعي الذي يدعوه على
فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابة مثلا او على تركه كالضرر المترتب على فعلها فهذه الثلثة اعني القدرة والارادة
والداعية متعددة في الانسان بالقياس الى بعض افعاله متحدة في حق الباري سبحانه وكلها فيه عين الذات الاحدية
وفي الانسان صفات زايدة عليه وانما خصصنا تعدد هذه الثلثة فيه بالقياس الى بعض افعاله لانها قد تكون
بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنية شيئا واحدا كالتدابير الطبيعية والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية

والتوليد وغير ذلك كما لا يخفى على البصير المتأمل في حكمة الله في هذا العالم الصغير وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع
والنظام الشريف الذي سوى فيه وأودع في قواه ثم نرجع ونقول ان الانسان لكونه مخلوقا على صورة الرحمن فلا يصدر
عنه فعل خارجي او حركة خارجية بالقصد الا وينشأ ذلك من ذاته ويقع له المرور على سائر مراتبه وقواه المتوسطة
بين النفس وبين مظاهر افعالها والتحريكات وتلك القوى ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة
عالمي الملك والملكوت في الانسان الكبير وهذا الملكوت كنظيره فان بعضه اعلى كالعقل العملي والوهم والمتخيلة
وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك وقوة الشهوة والغضب وما يتلوهما من القوى المحركة المباشرة للتحريكات الميلية
للاعضاء وكذا هذا الملك كنظيره فان بعضه احكم والطف كالارواح الدخانية على طبقاتها في التلطيف والنورانية
بمنزلة الافلاك المتفاوتة في اللطافة والصفاء وهي مواضع الصور النورية الكوكبية كما ان هذه الارواح حامل القوى
الحيوانية والطبيعية وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردة والمركبة التي هي بمنزلة العناصر وما يتركب منها
على ما يطول شرحه وليس هذا المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل او حركة منه
فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد له من ارادة وعزم له ثم لا بد له من شوق اليه
ثم لا بد له من ميل في اعضائه الى تحصيله فالحقيقة هذه الامور الاربعة اعني العلم والارادة والشوق والميل معنى
واحد يوجد في عوالم اربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة يناسب ذلك الموطن فالمحبة اذا وجدت في
عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الالهي واذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق واذا وجدت
في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين وتحقق عندك ما ذكرنا انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك
الحقائق من الصحة والصواب بوجه والفساد بوجه او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث
لا يشعر بوجه دون وجه ومن فسرها كالاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي غير العلم والقدرة
صح ما ذكره من جهة دون اخرى وفي موضع دون اخر ومن قال انها شوق متأكد الى حصول المراد صح ان لم
يرد الكلية والعموم ومن ذهب الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع صح ايضا في مرتبة دون اخرى وانفكاك بعض
هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لا ينافي اتحادها في حق الله وكون القدرة في حقنا عين القوة الامكانية و
الاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب فالقدرة هيهنا امكان وفي الباري وجوب

بالذات

بالذات لانها عين العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي فافهم واغتنم واستقم بإحسانك ولا تتبع الهوى
لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق **فصل** في دفع ما اورد على اتحاد هذه الامور في حقه تعالى
وفي كون الارادة القديمة سببا للايجاد الحادث فمن الشكوك الموردة ان ارادة الله تعالى لا يصح ان تكون عين علمه
سبحانه لانه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء اذ لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبائح والاثام فعلمه متعلق بكل شيء
ولا كذلك الارادة فعلمه غير ارادته وعلمه عين ذاته تعالى فارادته صفة زائدة على ذاته تعالى فهذه شبهة قد استوقفنا واحتج
بها بعض مشايخنا الامامية رضي الله عنهم على اثبات ان الارادة زائدة على ذاته تعالى والجواب ان فيضه تعالى وجوده
يتعلق بكل ما يعلمه خيرا في نظام الوجود فليس في العالم الامكاني شيء مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته لامر غير
مرضي به فذاته كما انه علم تام بكل خير موجود فهو ايضا ارادة ورضى لكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها امر
له تعالى مرضي بها لله تعالى فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية واقعية الا بحسب امكاناتها الاعتبارية لكونها
تحت سطوع النور الالهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها وضرب منها خيرات يلزمها
شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول والشر مغلوب مقهور وهذا القسم ايضا مرادة لامتناع صدوره
عن الجواد المحض والمختار الكل بما هو خير لان في تركه شر كثير والحكيم لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل واما الشر المحض
او الشر المستولي والشر المكافي للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلاثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها ولم ياذن له
في قول كن للدخول في حريم الكون والوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة
ايضا انما يريدها بما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فالشرور القليلة النادرة داخلة في قضاء الله تعالى بالعرض
وهي مرضي بها كذلك فقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وما يجري مجراه من الايات معناه ان الكفر وغيره من القبائح
غير مرضي بها لله تعالى في انفسها وبما هي شرور ولا ينافي ذلك كونها مرضيا بها بالتبعية والاستجرار او نقول من سبيل
اخر ان وزان الارادة بالقياس الى العلم وزان السمع والبصر بالقياس اليه وكون الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم
المتعلق بالخيرات ارادة كما ان المتعلق منه بالمسموعات سمع وبالمبصرات بصر وكما ان القدرة المتعلقة بالاصوات و
الحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم فذاته تعالى علم بكل شيء ممكن وارادة لكل خير يمكن كما انه سمع
لكل مسموع وبصر بالنسبة الى كل مبصر وقدرة على كل شيء وبالقياس الى كل نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة

فهذا طريق اخر في حل هذه الشبهة والاول اولى ومنها ان الله اوجد الحوادث في وقت معين لا قبله
ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص من مخصص وليس هو القدرة لتساوي نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا فهذا
المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم فثبت ان الارادة مغايرة لتينك الصفتين والجواب اما بالنقض واما بالحل اما
الاول فلانا ننقل الكلام الى تخصيص نفس الارادة بالوقوع من اللاوقوع وبالوقوع في هذا الوقت دون غيره من الاوقات
وبالجملة هذه الارادة ان كانت قديمة لزم تخلف المراد عنها وان كانت حادثة يرد الكلام في علة تخصيصها بهذا الوقت
دون اخرى ويجري الكلام في مخصص المخصص وهكذا الى لا نهاية واما الثاني فلانا نقول الارادة صفة واحدة كالقدرة و
العلم تتعلق بالاشياء على ترتيب سببي ومسببي وكما يصح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة بحسب الحقائق وبحسب الاعداد و
الاوقات من فاعل واحد ذي الذات احدي الصفة فيصح صدور المرادات الكثيرة المختلفة ذاتا وعددا ووقتا عن ارادة
واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه وتصدى لذلك الموحدون العرشيون بالمحافظة على اتقان
التوحيد وحراسة القلوب عن الوقوع في الالحاد والتشريك واما ما قيل في دفع الوجه الاول لعل شأن الارادة تخصيص
كل حادث بالوقت الذي حدث فيه وليست لها صلاحية تخصيصه بوقت اخر فيستغنى عن مرجح اخر فهو مردود بان
مثل هذا يجري في القدرة ايضا وايضا اذا وجب له تعالى ان يريد في هذا الوقت والممكن وامتنع له التغير في الارادة
كان موجبا لا مختارا وايضا اذا كان لهذا الوقت خاصية هي ان ارادة الله تعالى لا يصلح الا لتخصيص الحادث فيه فليجز
مثل ذلك في القدرة وليجز ان يكون هذا الوقت مؤثرا في تخصيص الحادث لا يقال ان الاوقات لما تساوت في الحقيقة
لتشابهها في اجزائها لم يترجح بعضها لصلاحية التخصيص للايجاد على بعض الا لتضمنه حكمة ومصلحة مختصة والفعل الذي
يتبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالارادة لانا نقول الكلام عائد في كون بعض اجزاء الزمان متضمنا لحكمة الايجاد دون غيره
مع تساويها في الحقيقة وايضا حكمة الله لا تقتضي تخصيص جزء الزمان لو فرض تخصيصه بالمخصص بامر وكذا تخصيص سائر
الاشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمة الله وعلمه وارادته التي هي عين علمه والاستبعاد في كون العلم نفسه سببا لصدور
الاشياء ووجودها كالماشي على جدار دقيق العرض اذا تصور السقوط يسقط بتصوره وعلى من هذا القبيل تاثير بعض
النفوس بالهمة والوهم وكذا اصابة العين التي علم تاثيرها باخبار الوحي والسنة من قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا
ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ومن قوله العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر واذا جاز ان يكون العلم

الضعيف

البشري الضعيف مؤثرا في وجود المعلوم فالاولى ان يجوز ذلك في العلم الازلي الذي اخرج العالم من العدم الصرف قال بعض
المتاخرين كما ان العلم العقلي البسيط فينا يصير مبدأ لتفصيل الصور العلمية الكلية في نفوسنا وتفصيل الصور الجزئية في
خيالنا فان الملكة الحاصلة في انفسنا من مزاولة العلوم وتكرار المسائل يصير سببا لحضور تلك المسائل ووجودها بالتفصيل
في نفوسنا واذهاننا وانما تبقى موجودة حاضرة بالتفات النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت و
انعدمت لا حقيقة موضعه فكذلك العلم البسيط الازلي الذي للباري تعالى بالممكنات الذي هو عين ذاته المقدسة
سبب لوجود الممكنات مفصلة في الخارج حاضرة عنده غير غائبة فان وجودها عينا في الخارج عين حضورها
عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للباري تعالى متحققة بالروابط العلمية التي لها معه تعالى بحيث لو
انقطعت هذه الروابط ولو طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر وقد علمت من طريقتنا من كون الموجود هناك
الوجود وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للاشياء اليه تعالى هي بعينها الروابط العلمية اليه والعلم فيه
سبحانه عين الارادة فتلك الاشياء كما انها موجودات ووجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له فهي
كذلك ارادات ومرادات حاصلة من الوجود الواجبي والعلم الازلي والارادة السرمدية على ترتيب ونظام يصح صدور
الكثرة كما في حصول مراتب الاعداد والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام ولو لم يكن له لم يمكن حصول الكثرة منها فان
الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك ينشأ منها ويحصل عن تكررها فتامل فيه وتدبر ومنها ان الباري
لو كان مريدا لخلق العالم فاما ان يريد خلقه في جميع الاوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث واهل الحق قائلون
بحدوث العالم بجميع اجزائه على انه لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع واما ان يريد
تخصيص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد في الازل والا عاد الى القسم الاول فهو حادث بعد ان لم يكن
بارادته تعالى فاما انه اراد خلقه ازلا وابدا فيلزم قدمه او في وقت معين وننقل الكلام اليه فيلزم اختصاص كل وقت
بوقت اخر ويلزم التسلسل والجواب انه تعالى اراد بالارادة القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا انه اراد
ايجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل وبالجملة انه تعالى اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجزاءه وجزئياته
في اماكنها واوقاتها المخصوصة واراد ايجاد الاوقات بهوياتها المخصوصة لا في اوقات اخرى وكذا اراد ايجاد الاماكن
بهوياتها المخصوصة لا في اماكن اخرى وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر الى ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك

الوقت في تخصيصه الى شيء آخر غير الارادة القديمة لان التخصيص بالحدوث فيه عين ذاته وهويته والذاتي للشيء غير
معلل بامر ولا يفتقر الا الى الجاعل له جعلا بسيطا وهكذا حكم الامكنة في تخصصاتها المكانية واما قوله لو كان قديما
امتنع القصد الى ايجاده فعليه ما لا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجري في العادة لا ما هو معنى الارادة القديمة عند
اهل التحقيق ومنها انه تعالى لو كان مريدا لايجاد العالم في وقت فاما بارادة قديمة او حادثة فعلى الاول يمتنع ان لا يقع
العالم حين وجد فيه لاستناده الى ارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون البارى موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك
وايضا بعد وجود العالم اما ان يبقى الارادة متعلقة بايجاده او لا وعلى الاول يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم
او الدور ويجاب عنه بان ارادته قديمة ويمتنع ان لا يقع المراد ولا يلزم الايجاب اذ الموجب ما لا يكون للارادة مدخل
في الفعل على ما مر غير مرة والحاصل ان الموجب المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل والذاتي الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده ونقول ايضا ان بقاء ارادة وجود العالم ليس بان يريد الله تعالى اخراجه من العدم
مرة اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد بل كما مر ذكره في حاجة الممكن في بقائه الى الموجد الحافظ فالممكن لما كان
الامكان والافتقار لازمان لذاته ابدا فهو في كل آن يفتقر الى موجد قديم بل المحدث في كل آن على ما هو طور بقائه في
هذا العالم الزماني الكوني المتجدد الحدوث المتدرج الكون وقد برهن على ان المحدث المقيم للعالم هو البارى القيوم
القديم العليم جل ذكره ومنها ان لقائل ان يرجع ويقول ان ارادته تعالى باحداث حادث اما ازلية او حادثة
وعلى الاول فاما ان يبقى تلك الارادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها او لا ومع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده
حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن ارادته تعالى وان لا يكون انعدام ذلك الحادث بارادته واما ان يتعلق بوجوده
حين وجد وهو غير معقول اذ لا يعقل تعلق الارادة في الحال بوجود المراد امس ومع زوالها يلزم زوال القديم و
هو محال على ان ارادة الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وايضا يلزم
كونه تعالى محلا للحوادث ومورد التعاقب الصفات وان يستحيل من صفة الى صفة وما هذا شانه مادة جسمانية فيكون
اله العالمين جسما تعالى عما يقول الظالمون والملحدون من القدرية وغيرهم محلا للارادات المتعاقبة علوا كبيرا فنقول
ان هذه الشبهة ونظايرها انما نشات من قياس ارادته تعالى على ارادتنا الجزئية وتوهم كونها فيها او ايجابها على الايجاد او من
توهم ان الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى ذاته تعالى وارادته وليس كما

كذلك

كذلك فانه سبحانه لما علم ازلا سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى بعض من بدو وجوداتها الى
غاياتها ومن متقدمها الى سابقها وعلم ان وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي ان يصدر عنه تعالى ويقع في الكون
بعد هذا العلم القديم الذي هو عين ذاته المريدة الى ايجادها كلها وجد وابتدع كل ما ابتدع وافاضة نور الوجود على اعيانها
واخراجها جملة من حد العدم وكمن الاختفاء الى حد حريم الوجود ومنصة الظهور وهذا العلم هو الارادة شيء
واحد سرمدي ثابت الوجود والوجوب له ازلا وابدا من غير تغير وتعاقب لان ذات العلم والارادة ولا تعلقها
كما توهم المتكلمون لانها عين ذاته ومثل الصفة الاضافية اذا ثبت كانت الاضافات والتعلقات ايضا ثابتة و
منها ان ارادته تعالى ما يجب به الفعل اذ لو لم يجب به لم يوجد بها كما علمت ثم انه بعد تعلق الارادة لا يبقى في
مرافقة الامكان لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى وارادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر الى ذاته يجب ان
يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبة العالم اليه نسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى
ظاهرا بل كنسبة الزوجية الى الاربعة واذا كان كذلك كان البارى موجبا لا مختارا اذ لا معنى للموجب الا ما يجب
الفعل والايجاد نظرا الى ذاته ويكون القول بكونه مريدا مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به ويدفع
بما قد تكررت الاشارة اليه من ان ذاته تعالى عين الارادة والرضا بالحقيقة تكون الارادة مبدا صدور الفعل وهذا
اجل ضروب كون الفعل حاصلا بالارادة ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ومن ان ذاته تعالى وان
كان امرا بسيطا هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعترى فيها روابط ومناسبات مع هويات الممكنات وله تعالى بحسب
معاني صفاته واسمائه نسب واضافات ثابتة مع اعيان الماهيات الثابتة في الازل في حد علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه
والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها اصلا بوجه من الوجوه لا عقلا
ولا ذهنا بحسب التحليل العقلي ولا عينا ولا خارجا بحسب التعدد الخارجي فالاول كالمركب العقلي من الجنس والفصل
او الماهية والوجود والثاني كالمركب من المادة والصورة وما يجري مجراهما واما بالنظر الى معاني صفاته ومفهومات اسمائه
كان العالم الربوبي والصقع الالهي كثيرا جدا بحيث لا يثلم تلك الكثرة احديته الحقة وبساطته وهذا امر عجيب جدا
الا انا اوضحنا سبيله من الاصول التي قررنا بنيانها واحكمنا برهانها فنقول اذا اخذت ذاته تعالى باعتبار انضمام هذه
الروابط والمخصصات التي يعبر عنها بالخزاين كما في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وجب

لها الايجاد وكان مريدا لواحد واحد من حقايق الممكنات ولواحد واحد من افرادها واشخاصها الزمانية والمكانية
كل في وقته ومكانه واذا اخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة التي قد يعبر عنها بالارادات او التعلقات
او التوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يخصصها مخلوق عن مخلوق ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عنه ذلك صدور
الفعل عنه تعالى فلم يلزم كونه موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط فصدق ان ذاته يفعل الاشياء بالارادات المنضمة اليه
فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل ارادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص ومنها انه قد وقع في بعض احاديث
ائمتنا المطهرين المعصومين من نسبة الخطأ والنقص سلام الله عليهم وعلى ابائهم حسبما نقله منهم اساطين الرواية
والحديث منهم كالشيخ الاجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي وكالصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد وعيون الرضا
ضاعف الله قدرهما من حدوث الارادة والمشية وانها من صفات الفعل لا من صفات الذات وهذا ينافي ظاهرا
كون الارادة منه تعالى عين ذاته فاجاب عنه شيخنا واستاذنا سيد اعاظم المجتهدين دام ظله العالي ان الارادة قد
يطلق ويراد به الامر المصدري النسبي اعني الاحداث والايجاد وقد يراد به الحاصل اعني الفعل الحادث المتجدد وكما ان لعلمه
تعالى بالاشياء مراتب واخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة غير محتجبة فهي بذواتها
وهوياتها المرتبطة اليه علوم له تعالى بوجه ومعلومات له باعتبار فمعلوميتها له تعالى عين ذواتها لا عالميته تعالى
اياها عين ذواتها وانما هي عين ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته تعالى وهو قديم وبمعنى المعلومية
عين هذه الممكنات وهو حادث فكذلك لارادته سبحانه مراتب واخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة
بالفعل وانما هي عين الارادة بمعنى مراديتها له تعالى لا بمعنى مريديته اياها وما به فعلية الارادة والرضا ومبدئية
التخصيص هو عين ذاته الحقة وهذا اقوى في الاختيار من ان يكون انبعاث الارادة والرضا بالفعل عن امر زايد على
نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده واقول وهيهنا سر عظيم من الاسرار الالهية نشير اشارة ما
وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه تعالى وارادته بمعنى عالميته
ومريديته لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا مما يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالف ذكره **فصل**
في اقتصاد ما ذكرناه من الفرق بين ارادة الله سبحانه وبين ارادتنا من طريق الرواية والنقل قد مضى ان شاكلتنا
فيما اوردنا فعله او همنا نحو تحصيله انا نتصوره اولا وصدقنا بفايدته العايدة الينا تصديقا ظنيا او جهليا او

علما

علما بان فيه منفعة ما او خيرا ما من الخيرات الحقيقية او الظنية عينا كان او حسيا او ثناء او نحوه عايدا الى جوهر ذاتنا او
الى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري والحكم التصديقي شوق اليه فاذا قوي الشوق النفساني واشتد
اجتمعت للقوة الارادية وحصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه الارادة في الانسان من قوة هي فوق القوة الشوقية
الحيوانية التي تتشعب الى الشهوة والغضب وهي العقل العملي وفي غيره اشتداد حال تلك القوة كما وقع التنبيه
عليه من قبل وبالجملة فينبعث منها جميعا القوة المحركة التي في العضلات فيحركها بسطا او قبضا وتحرك بتحركها الاعصاب
والاعضاء ويحصل المراد وهذه المبادي فينا متعددة في افعالنا الخارجية فاما القيوم جل ذكره فلما ترحل من الكثرة
والداعية الخارجية والانفعال والابتهاج بما وراء ذاته ثم لانه غاية المآرب والمطالب وليس شيء حاشاه
عن ذلك ولا محبة بما سواه ولا قصد الى تحصيل شيء معادم له كما علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته عاشق لذاته ويلزم
من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول ساير الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل والابداع والافاضة لا على سبيل
الانفعال والاتصاف والاستكمال والايات القرانية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتاملين في معانيها
مثل قوله والله هو الغني وانتم الفقراء فهو الغني من كل جهة عما سواه وما سواه مفتقر اليه من كل جهة بحسب ذواتها
صفاتها وافعالها فلو كان له تعالى في فعله وجوده قصد زايد او غرض او شوق او طلب طاعة او ثناء او مدح لم
يكن غنيا من كل جهة عما سواه ومثل قوله واليه المصير وقوله واليه يرجع الامر كله وقوله الا الى الله تصير الامور
واشباه ذلك من الايات كثيرة جدا فهذه الايات تدل على انه تعالى غاية كل شيء وليس في فعله تعالى غاية وغرض
سوى ذاته المقدسة فلو كان له ارادة زايدة او داع ومرجح من خارج لفعله في فعله لم يكن ذاته غاية الموجودات و
مصير كل الاشياء فعلم من هذه الايات ونظايرها ان ارادته للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته تعالى واما
الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وسادتنا عليهم السلام في الكافي وغيره في باب الارادة ما ذكره في الصحيح عن
صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلام اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير و
ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه
الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق
بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له ولعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك الاعتقاد

النفع فيه ثم انبعاث الشوق عن القوة الشوقية ثم تاكده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع المسمى بالارادة فهذه مبادى
الافعال الارادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر
ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية بعضها من باب الادراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة
والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكي كالجذب والدفع واما الجناب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط
متوسط بينه وبين فعله من الصفات والاحوال العارضة والسوانح الطارية من الاغراض والاشواق والهموم والقصود
وغيرها من الانفعالات والتغيرات نعم افعاله يترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب الاشرف
فالاشرف وعن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذى سال اباعبدالله فكان من سؤاله ان قال له فله رضاء وسخط
فقال له نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال لان
المخلوق اجوف معتمل مركب من الاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد احدى الذات واحدى
المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شئ يتداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين
العاجزين المحتاجين وروى مثل ذلك ابوجعفر محمد بن على بن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد وفيه ان الرضا و
الغضب دخال يدخل عليه وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد احدى الذات واحدى المعنى اقول نعت المخلوق بالاجوف
تشبيه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام وهو في مقابلة نعت الله بالصمد وذلك لان كل ممكن مركب من مهية و
وجود والمهية كالعدم في انها لا تحصل لها في ذاتها لكن الوجود قد حصلها وعينها فكانه احاطها كاحاطة الكرة
المجوفة بالفضاء الذى لا تعين له الا بالمحدد وايضا الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت ان كلا منها مستصحب للاعدام
والنقايص فلها تجاويف بحسب تلك الاعدام والنقايص وكلما نزل الوجود وبعد من منبع الخير والوجود تضاعف
فيه العدم والنقصان فكانه صار اكثر جوفا واقل سمكا وارق قواما ثم ان الموجودات الطبيعية مركبة من مادة
هي ما به الشئ بالقوة وصورة هي ما به الشئ بالفعل والصورة كانها محيطة بالمادة لانها تحصل المادة وتعينها
لانها مبهمة الذات عديمة الهوية فكل شئ طبيعي مادى كانه اجوف فاذا تقرر هذا فاعلم ان سبب كون الشئ بحيث
يلحقه الامور الخارجة ويدخل عليه اللواحق العارضة هو اشتماله على ما بالقوة والامكان وعلى الاعدام والقصورات
فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولاجل

ذلك اودع الله في كل مخلوق توجها الى الكمال وطلبا للتمام الذى يناسبه تقربا اليه تعالى اما بعشق عقلى كالمقربين و
واما بشوق نفسانى كالنفوس العالية من المشتاقين واما بشوق حيوانى شهوى كالنفوس السافلة او بحركة وضعية او
كمية او كيفية او اينية كالطبايع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ماسوى الحق تعالى من قصور او فقد يحوج الى التتميم
والتكميل ويحصل الوجود فهو اجوف بهذا المعنى فاذن الذى لا جوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلا من جهتى نقص
وتمام هو الواحد الاحد الصمد واعلم ان الاحاديث والنقول عن ائمتنا المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين في
هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا المثال لا يؤدى ذكرها جميعا الى الاطناب وليتيسر الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف
عليها واما المنقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ ابو على في تعليقاته على الشفاء في بيان ارادته
ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهى مقتضى ذاته فهى غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها
مرادة لاجل ذاته فكونها مرادة له ليس لاجل غرض وراء ذاته بل لاجل ذاته لانه مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات لانها هي
بل لاجل ذاته لانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشئ ونحن
انما نريد الشئ لاجل شهوة او لذة لا لاجل ذات الشئ المراد ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها
وكان مصدر الافعال عنها اذ انها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا يكون الا لشئ
بذاته ثم قال ولو عينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم اولا شيئا هو موافق
له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشئ في نفسه خير وحسن ووجود ذلك يجب ارادته
ان يكون على الوجه الفلانى حتى يكون وجودا فاضلا وكون ذلك الشئ خيرا من لا كونه فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة
اخرى ليكون الشئ موجودا بل نفس علمه بنظام الاشياء الفاضلة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك
الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة فلوازم ذاته اعنى المعلومات لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لانه
صدر عنه مناف للذات بل مناسب لذات الفاعل ولا ما كان غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده ولانه
مناسب له فقولنا هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علمه بانه فاعلها و
علتها وكل ما يصدر عن شئ على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو
مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالى عن الغرض لان الغرض في رضاه وصدق

تلك الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه به بصدورها فالاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال هذا انك
اذا احببت انسانا لاجل شئ كان المحبوب بالحقيقة ذلك الشئ من الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة
فينا نحن انا نريد شيئا ونشتاقه لانا محتاجون اليه وواجب الوجود يريد على الوجه الذى ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه
غنى عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه يقال لم طلبت هذا فيقال لانى اشتهيه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض
فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشئ غرض وما يتبع ذلك التحصيل من النفع
غرض ايضا والغاية قد يكون نفس الفعل وقد يكون تابعا للفعل مثلا كالشئ قد يكون غاية وقد يكون الاشياء غاية
وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا ولو ان انسانا عرف الكمال الذى هو حقيقة واجب
الوجود ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود
بذاته الذى هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء
بيت بناه ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان
الفاعل والغرض واحدا ومثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا وعرفنا انه نافع او صواب حرك هذا الاعتقاد و
التصور القوة الشهوانية ما لم تكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركة
القوة الشهوانية ارادة فاعنى الانفس هذا الاعتقاد وكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقولية الاشياء له على الوجه
الذى اومأنا اليه هي علة وجود الاشياء اذ ليس هو يحتاج الى شوق ما يعقله وطلب حصوله ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية
ونحتاج في الارادة الى الشوق ثم الالات ما هو وافق لنا فان فعل الالات يتبع شوقا يتقدمه وهناك ليس يحتاج الى
هذا الشوق واستعمال الالات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي يجب ان يكون عليها
الموجودات وعلمه بخير الترتيبات وهذا هو العناية بعينها فانا لو رتبنا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام
الفاضل ثم ترتب الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاه فاذا كان النظام والكمال
نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك وهى نفس الارادة والارادة نفس العلم
والسبب في ذلك ان الفاعل والغاية شئ واحد والعناية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان
يكون اعضاؤه وان السماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان

يتبع هذا العلم شوق وطلب او غرض اخر سوى علمه بما ذكرناه من موافقة معلوم لذاته المعشوقة له فان الغرض وبالجملة العلة
الى اسفل امر في خلق الخلق طلبا للغرض امر ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة في الخلق امر ما يتبع الخلق طلب
كمال لم يكن او لم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود بذاته من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت عناية الواجب الوجود
بذاته وانه عالم وهو بعينها عنايته وان هذه الارادة غير حادثة وبينا ان لنا ارادة على هذا الوجه وقال ايضا في تعليق اخر
كان البارى الاول اذا عقل تبع ذلك التعقل الوجود لكنا اذا تعقلنا تبعه الشوق واذا اشتقنا تبعته تحصيل الشئ بحركة
الاعضاء واعلم ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بمشية من غير ان يعتبر معها شئ اخر والقدرة فيه تعالى هو علمه
فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشئ والقدرة فينا عند المبدء المحرك هو القوة المحركة لا القوة العاملة والقدرة
فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجوب شئ احد الجزئين ولا الاخر
اراده ولا انه يريد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها قوة وهى فيه تعالى الفعل فقط فانه ان لم يعتبر
على هذا الوجه كان فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في
صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض البتة غير ذاته ثم قال
وصدور الاشياء عن ذاته تعالى لا لغرض فهو رضاه لانها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل ان
يكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ ايثار الفعل والقدرة وقال ايضا الحكمة معرفة الوجود
الواجب وهو الاول تعم ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول تعم والحكمة عند الحكماء تقع على
العلم التام والعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد وفي باب التصديق ان يعلم الشئ باسبابه ان كان له سبب
واما ما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود فانه لا حد له ويتصور بذاته اذ لا يحتاج في تصوره
الى الشئ اذ هو اولى التصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى
الشئ جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان ان كان ذلك الامكان في مادته بحسب
الاستعداد الذى فيها وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات
يختلف مرتبات الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف في
النوع وان كان ذلك في الاشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب

بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل ما الذاته يكون انقص من الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن في ذاته
ثم الاختلاف بين التوالي في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما
يليه وجميع العقول الفعالة اشرف من الامور المادية ثم السمويات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية و
نوعها بالاشرف ما هو اقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه الا بعد وجوده وهذا معنى الامكانات اسباب الشر فلهذا لا يخلو
الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم لان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر انتهى كلامه
وممن اتقن هذه المسئلة من علمائنا الامامية ومحققيها غاية التحقيق العلامة الطوسي في نقد المحصل حيث قال صاحب
المحصل وهو اشعري المذهب مسئلة لا يجوز ان يفعل الله شيئا لغرض خلافا للمعتزلة واكثر الفقهاء لنا ان كل من
كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله
قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة لانا نقول الذي يصلح
ان يكون غرضا ما ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط احتجوا بان ما يفعل لا
لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه و
ان اردت شيئا اخر غيره فبينه فقال الناقد المحقق اقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى
ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص لما ورد من الشارع ليترجر الناس عن
القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارع حكم فيه على بحسب ما يوافق
الغرض او لا يوافق وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها في الكمالات ما لا تحصل
الا بذلك السوق كالجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من
غير توسيط الافعال الخاصة محال والمحال غير مقدور عليه وقول صاحب الكتاب ان الغرض ليس الا ايصال اللذة الى العبد و
هو مقدور من غير واسطة فليس بحكم كلي فان اللذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه والعبث ليس هو
الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل يجب ان يزاد فيه بشرط ان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر من فاعل المختار
واما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم لا ينفون سوق الاشياء الى
كمالاتها ولا التعطيل منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرهما وسقطت العلل الغائية

باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الوجودات من مبدئها يكون على اكمل ما يمكن لا انه يخلق ناقصا ثم يكمله بغيره بل
يخلقه مشتاقا الى كماله باستياقه تدبير ويعنون بالغرض استياق ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل
السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يوصف بحسن او قبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم
وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غاياتهم حركاتهم ولا يسأل في افعاله لم وكيف انتهى كلام ناقد المحصل **تتميم وتفصيل**
النزاع بين الحكماء والاشاعرة في اثبات العلل والغايات للاشياء وعدمه فكل فعل وحركة له غاية وسبب عند الحكماء و
ليس كذلك عندهم لانهم ينكرون العلة والمعلول وينكرون الايجاب والاستلزام في الفاعل مطلقا سواء كان واجب
الوجود او غيره وذلك لاثباتهم القدرة بالمعنى المذكور من غير مرجح وداع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم ابعد خلق الله
عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مرادهم ومقصدهم شيئا اخر وهو نفي الحجة الزائدة على ذاته تعالى عنه في فعله المطلق
واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فانما هو في نفي الغاية الزائدة عن ذاته تعالى في فعله المطلق واثباتها فيه فان الحكماء
ذهبوا الى ان فعله جاز مطلقا لا يكون لغرض سواء من ايصال الخير بمكن او نفع او ثواب او غير ذلك لكن يترتب
على افعاله هذه الغايات والاعراض والمعتزلة اثبتوا الفعل مطلقا الاعراض (الغرض) العائدة الى العباد واما الافعال الخاصة فلكل
منها سبب غائي وغرض لفاعله فيه عندهم حيث كلا فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحوقا زمانيا كما في الفواعل التي
تحت الكون او لحوقا غير زماني كما فيما فوق الكون واعلم ان العلة الغائية كما عرفت في مباحث العلل هي العلة الفاعلية (بحقيقتها)
ومهيتها الفاعلية الفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الاول اي فاعل الفاعل بما هو فاعل بالفعل وهي ايضا غرض بما هو
ملحوظ للفاعل في فعله وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهناك شيء واحد يسمى بالعلة الغائية والغرض
وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهى اليه الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار فالخيرية والتمامية
اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة ومن حيث ينساق اليه الفعل غاية وافعال الفاعل
المختار يكون فيها الامور الاربعة ويترتب الاغراض والغايات مترتبة متسلسلة الى الغرض الاخير الذي هو مبدؤها
جميعا ومنتهاها وهو الغرض الحقيقي والغاية عن التفتيش وقد علمت في تلك المباحث ان هذه المعاني الاربعة اعني
العلة الغائية والفاعلية والغرض والغاية كلها في فعل الله سبحانه شيء واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العناية
التي هي العلم التام بوجه الخير والنظام والارادة الحتمية لفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم الاكبر وهو الانسان الكامل

الاعظم فاعله وغايته اولا واخرا ومبدأ ومصيرا وهو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود فالغرض
القريب والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شيء غير ذاته كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شيء غير المبدء الاول كما ان الغاية
والفاعل في نظام الشخص الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبايعه وقواه هما نفسه المتعلقة بجملة بدنه واما الفاعل والغاية
القريبان لكل فعل مخصوص من افاعيل الاعضاء فقوة مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة
وغيرها الى آلاف قوة وفعل مرجعها وافاعيلها كلها الى النفس اولا واخرا وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين ان الفاعل
المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيء زائد على ذاته وكمالا لذاته وتماما الذي به يستكمل في
الفعل وهو اذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لا
شيء وراءه وليس معنى هذا الكلام ان فعله المطلق لا غاية ولا غرض له بل ان غايته وغرضه ذاته المقدس والا لرجع الى
مذهب الاشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا فقد استبان وظهر ان الحكماء انما ينفون عن فعل الله تعالى المطلق غرضا و
غاية خيرية غير ذاته تعالى ويقولون ذاته تعالى غرض الاغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات والاشواق لكونه
علة العلل وسبب الاسباب ومسببها ومعللها ولا ينفون الغرض والغاية والعلة الغائية بل يثبتون اغراضا وكمالات و
غايات مترتبة منتهية اليه سبحانه بخلاف الاشاعرة فانهم يسدون باب التعليل مطلقا وبخلاف المعتزلة ايضا فانهم يثبتون
في فعله المطلق غرضا غير ذاته وكلا القولين زيغ عن الصواب وفيما ذهبت اليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود حسبما
عرفه العارفون وافاده العارفون وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية وههنا مقام عليه من سبيل
الاخرية والغائية لان كمال كل شيء هو نفسه وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى اخر الكمالات الغائية وتمام التمامات
الوجودية وهو الله الذي ... وكل شيء هالك الا وجهه وبه يتحقق سر القيامة الكبرى وسر قوله لمن الملك اليوم لله
الواحد القهار وما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء وما ذهب اليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال
وما روي عن خير البشر صلى الله عليه واله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانه صلى الله عليه واله
من جملة الانبياء المرسلين سلام الله عليهم اجمعين **فصل** في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده وقد علمت ان
الحكمة هي افضل علم بافضل المعلومات واحكم فعل في المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الاشياء بعللها واسبابها
يفعل النظام الاتم لغاية حقيقية يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه حكيم في صنعه وفعله فهو الحكيم المطلق وقد علمت ان هذا

العلم بعينه سبب وجود الاشياء وارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور اليه في الايجاد شيء سافل وغرض غير حاصل في ذات
الفاعل فهذا معنى العناية والهداية هي ما يسوق الشيء الى كماله الثاني الذي لا يحتاج اليه في اصل وجوده وبقائه وقد
اعطى سبحانه كل شيء كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه وزاده ايضا كمالا ثانيا وهو ما لا يحتاج اليه فيهما
واليه الاشارة في القران بقوله ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالخلق هو اعطاء الكمال الاول والهداية هي افادة
الكمال الثاني وبقوله الذي خلقني فهو يهدين واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض فان الافادة على وجهين احدهما معاملة
والاخر جود فالمعاملة ان يعطي شيئا وياخذ بدله سواء كان البدل عينا او ذكرا حسنا او فرحا او دعاء او حصول صفة
كمالية او ازالة رذيلة نفسانية وبالجملة ما يكون للمعطي فيه رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة
وان كان الجمهور يخرجون المعاملة حيث يكون معاوضة بشكر ولا يسمونه غير معاملة ولكن العقلاء يعرفون ان الجود
بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وان كل ما فيه غرض او فائدة فهو معاملة فالجواد بالحقيقة هو الذي لا يكون
لفعله غرض وما ذلك الا الواجب الوجود فاذن لا جواد الا واجب الوجود على الاطلاق وكرم ولا يحصل من جهته **فصل**
في تحويل ارادته لجميع الافعال هذه المسئلة ايضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهتدى الى مغزاها وسلك
سبيل جدواها واختلفت فيه ارباب الانام فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله اوجد العباد و
اقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم
وقالوا ان الله تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر امور الاول فائدة التكليف
بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن ايجاد القبائح
والشرور من انواع الكفر والمعاصي والمساوي ومن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله
بالحقيقة وقد علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهة في ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم
مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام او الكواكب شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده مالك
الملوك لا يوجد في ملكه وانما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة والملكوت تعالى
القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهب جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحذو حذوهم الى ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته تعالى
من غير واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد وارادتها و

اشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها لان ارادة الله متعلقة بكل كاين غيره متعلقة بما ليس بكاين على ما اشتهر بين الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجود ولا مؤثر في الوجود والايجاد الا الله تعالى المتعالي عن الشريك في الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن صدورها عنه تعالى والاسباب المشاهدة كالافلاك والكواكب واوضاعها والعناصر والحوادث الارضية و اشخاص الانسان والحيوان والصور وافاعيلها وحركاتها هي مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لا فاعلية لها اصلا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شيء من الاشياء لكنه تعالى اجرى عادته بان توجد تلك الاسباب اولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس لها من شوائب النقصان والقصور في التأثير حيث يحتاج في تأثيره في شيء الى واسطة شيء اخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الايات القرانية والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب وذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء وخواص اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم الى ان الاشياء في قبول الوجود من المبدء المتعال متفاوتة فبعضها لا تقبل الوجود الا بعد وجود الاخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام بحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعالى بلا سبب وبعضها بسبب واحد او اسباب كثيرة فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضا صادر عنه فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى احد غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود على اكمل وجه في الخير والجود ولا في ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة و من شابههما واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس فيكون الحيوانات داخلة في قدرة الله بالاصالة والشرور اللازمة للحيوانات داخلة فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية

ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلا فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق وانت تعلم ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الافات واصح منه وعند البصاير الناقدة في حقايق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها وذهبت طائفة اخرى وهم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة ان الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال وترتبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية تجمعها حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقايقها وطبقاتها لا بمعنى ان المركب من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه حاشا الجناب الالهي من وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية مع انها في غاية البساطة والاحدية تنفذ نوره في اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية الا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود وعقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقام عليه البرهان مطابقا للكشف والوجدان فاذن كما انه ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله و لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم بمعنى كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح كنسبة الوجود والسمع والبصر وساير الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب اليه تعالى فكما ان وجود زيد بعينه امر محقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن من شئون الحق الاول فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احد افاعيل الحق على الوجه الاعلى الاشرف اللايق باحدية ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التي يستهلك فيه كل شيء وهو الواحد القهار الذي ليس احد غيره في الدار والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجهه الاحدي والعواقب المثنية والمدايح والتقاديس وذلك لان شأنه افاضة الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض لا علة فيه وهو المجعول

والنقائص والشرور والاعدام غير مجعولة وكذا الماهيات ما شمت رائحة الوجود كما مر والاعيان الثابتة نجس العين والوجود الفائض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه الثابتة لا من حيث وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت الوجودات بالاعدام والظلمات لبعدها عن منبع الوجود والنور والظلمات كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكل وجود وكل اثر وجود من حيث كونه وجودا او اثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير اخر وكل من هذين يرجع الى عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في افعال الفاعلين الصانعين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه ولا شبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد لنال الغبطة الكبرى والشرف الاتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال و به يتحقق معنى ما ورد من كلام امام الموحدين علي عليه السلم لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين اذ ليس المراد منه ان في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا ايضا معناه ان فيه خلوا عنهما ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ولا انه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار وان اختياره بعينه اضطراره وقول القائل خير الامور اوسطها يتحقق في هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسورهما بينهما كالماء الفاتر الذي يقال له لا حار ولا بارد مع انه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو منها وقد يكون الجامع لهما بوجه اعلى وابسط من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى وابسط مما يوجد في هذا العالم لان التي يوجد منها انما يفيض منها او بواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول الحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك

عند التحقيق حيث ليست حارة ولا باردة مع شدتهما جميعا فانت ايها الراغب في معرفة الاشياء بالتحقيق الساعي بسلوكها الى نيل عالم التقديس لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما لكن هو ذو الوجهين بل كن في الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليست لهم شهوة انوثة التشبيه ولا نقص في ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامور المتضادين وانما هم من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في دنوه دان في علوه واسع برحمته كل شيء لا يخلو من ذاته شيء من الذوات ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شأنه شيء من الشئون ولا من ارادته ومشيته شيء من الارادات والمشيات ولاجل ذلك قال كل يوم هو في شأن وقال ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبذلك يظهر سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ففيه السلب والاثبات من جهة واحدة لانه سلب الرمي عنه صلى الله عليه وآله من حيث اثبت له وكذا قوله قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم نسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بايديهم والتعذيب هناك عين القتل فهذا ما عندي من مسئلة خلق الاعمال التي اضطربت فيها افهام الرجال والله ولي التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية **تذييل فيه تحصيل** ما اشد اعانة وتيسيرا في هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه ايدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان فعليك ان تتدبر في كتاب النفس وتتامل في الافعال الصادرة من قواها حتى يظهر لك ان الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري ولا ايضا كما يقوله الفلسفي فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله مثالا لذاته وصفة وفعلا لذاته تعالى وصفاته وافعاله واتل قوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة او انفعال البصر بها وكذا السماع فعل السمع لانه احضار الصورة المسموعة او انفعال السمع بها ولا يكن شيء منهما الا بانفعال جسماني وكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة ولا كما اشتهر في الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوى فقط لكن يستخدم كانها نقاشا الا ان الاستخدام هنا طبيعي وهناك صناعي وفي المشهور زيف وقصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده فاعلا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناء وكذا مستخدم الكتاب لا يلزم كونه كاتبا فكذا مستخدم القوة السامعة ف

الباصرة لا يجب ان يكون سميعا بصيرا مع انا نعلم اذا راجعنا الى وجداننا ان نفوسنا هي بعينها المدركة الشاعرة في كل ادراك
جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحركة بكل حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القريبة من افق عالم النفس وتحقيق
ذلك يستانف الكلام من مباحث النفس ان شاء الله العظيم ايضاح القول بان النفس بعينها في العين قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة
وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في ساير القوى التي في الاعضاء فبها تبصر العين وتسمع الاذن و
تبطش اليد وتمشي الرجل ولهذا ورد في الكلام القدسي كنت سمعه وبصره ويده الذي به يسمع ويبصر ويده التي بها يبطش ورجله التي
بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه واعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء عاليا كان او سافلا لطيفا
او كثيفا ولا تباينها قوة من القوى مدركة كانت او محركة حيوانية كانت او طبيعية بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية النفس
ووحدة النفس ضرب اخر من الوحدة يعرفه المكاشفون وهو مثال للهوية الالهية فلها هوية احدية جامعة لهويات
القوى والمشاعر والاعضاء فيستهلك هويات ساير القوى والاعضاء في هويتها او يضمحل انياتها في انيتها عند ظهور هويتها
التامة وعند قيام ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه النشاة الادمية
الشخصية ثم ينشا النشاة الاخرة بالنفخة الثانية فاذا هم قيام ينظرون واشرقت ارض البدن الاخروي بنور النفس
كما الحال في القيامة الكبرى حذو القذة بالقذة وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبدؤها واليها مرجعها
ومنتهاها الا ان النفس من الله مشرقها والى الله مغربها وكذلك جميع الموجودات لا بل منه يبتدى واليه تصير الا
الى الله تصير الامور **فصل** في حل بقية الشبه الواردة على الارادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة
منها انه يلزم قدم العالم وتخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون من الاسلاميين من كونها
عين ذاته وعين الداعي الذي هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسبما اشرنا اليه في مباحث حدوث الاجسام والطبايع الجسمية وفي
كيفية ارتباط الحوادث بالصورة الالهية ومنها انه ورد في كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان شيء من افعاله معللا بغاية
او داعيا لكان السؤال لم عن فعله جايزا معقولا فلم ذا وقع النهي عن السؤال والمنع من طلب اللمية في الكتاب والسنة
والجواب ان ليس المراد بما وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه الاشاعرة ومن يقتفي اثرهم بل
المراد كما مرت الاشارة اليه والتصريح عليه نفي مطلب لم في فعله المطلق وفي افعاله التامة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات
القريبة والمتوسطة لكون الطواحن من الانسان مع بينة لغاية هي جودة المضغ وهي ايضا لغاية هي جودة الهضم الاول

هي جودة الهضم الثاني وهلم الى الغاية هي تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل
وهي لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم العقل الفعال وغاية الباري المتعال وفي العلوم
مثلا كون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته ان يكون الة للعلوم النظرية الغير الالية وتلك العلوم الغير الالية اذا
اخذت على الاطلاق فغايتها نفسها لانها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الالية واذا تميزت وانفصل بعضها عن
بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية فان مباحث الطبيعة والمركبات والكون والفساد غايتها مسائل
ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد
وعلم الالهية واحوال المبدا والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث الوجود هي الوصول الى جوار
الله والقرب منه تعالى وغايته الفناء في التوحيد وغايته البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية
المقامات فاذن لا لمية لشيء من افعال الله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه اخر الافعال ولكن لافاعيله
المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة اغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها الى ما هو غرض الاغراض وغاية
الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية الحقة من كل جهة ومنها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه ولوجب الرضا
بالقضاء عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث القدسي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر
لنعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا سوائي لزم الرضا بالكفر والفسق والرضا بالكفر كفر او فسق وقد ورد وصح عن الائمة
عليهم السلام ان الرضا بالكفر كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الشيخ الغزالي وغيره كالامام الرازي
بان الكفر مقضي لا قضاء والرضا انما يتعلق بالقضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي واستصوبه جماعة من
الصوفية كصاحب العوارف والمولى الرومي ورد هذا الجواب جماعة من الراسخين في العلم منهم المحقق الطوسي في نقد
المحصل حيث قال وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضي ليس بشيء فان قول القائل رضيت بقضاء الله لا
يعني به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر
من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر قال استاذنا السيد الاكرم دام عزه ومجده الفرق بين القضاء
والمقضي هنالك لا يرجع الى طايل اليس اعتبار المقضي بما هو مقضي راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو
اعتبار المقضي لذاته انما الجواب الصحيح على ما حققته ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات او بالمقضي بما هو مقضي

بالذات واجب والكفر ليس هو بمقضي بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من
حيث هو لازم الخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما الكفر
الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود انتهى كلامه زيد اكرامه اقول القضاء كالحكم قد يراد بها
نفس النسبة الحكمية الايجابية او السلبية ولا شبهة انها من باب الاضافات وقد يراد بها صورة علمية يلزمها تلك النسبة وهكذا
العلم والقدرة والارادة واشباهها فعلى الاول كون القضاء مرضيا بها يوجب كون المقضي مرضيا به من غير فرق لان المعاني
النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضي او الحاكم قضى او حكم قضاء شرا او حكما باطلا فالمراد منه المقضي ولا
معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرا واما على المعنى الثاني فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء
الموجودة في هذا العالم الادنى جميعا في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلي شريف خال عن النقايص والشرور
والاعدام والامكانات ولا شبهة في ان لكل موجود في هذا العالم الكوني مبادا او ما في ذلك العالم الالهي من جهة وجودية هي علة
صدوره ومبدا تكونه وهي لكونها في عالم الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم
الخلق المخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق حيث جعل الشر في
ناحية الخلق فاذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي
واما ما ذكره ناقد المحصل ان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من الصفات ففيه ان القضاء
الالهي ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هي اصول الذوات والجواهر ولا نم ان معنى قول القائل رضيت بقضاء الله
ليس معنى رضاه بما سبق في علمه وايضا قوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر ففيه
ان علمه تعالى لما كان فعليا فكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم فهي بعينها هي حيثية معلوميته له تعالى فكما
ان ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شيء واحد بلا تغاير في الذات ولا في الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة في انفسها
وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير هذا ومما يؤكد ما ذكرناه وينور ما قررناه انك اذا حكمت
بكفر احد او بسواد وجهه فحصل في نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا تكفر به ولا تسود وجه قلبك لان صورة
الكفر في الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه سوادا كسواد الخارج فكذلك الامر في هذا المقام فاتقن ولا تقع في
مزال الاقدام ومما يدل ايضا على ان مبادي الاشياء الشرية والامور المؤذية والمستقبحة التي يوجد في عالم المواد والاجرام

لا يلزم

لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص او افة كما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه
كالمنتقم والجبار والقهار هي اسباب وجود هذه الشرور والشرور كالكفر والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واهلها
كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرؤوف اللطيف هي مبادي وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والاولياء
عليهم السلام والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه تعالى المضل ثم قوله
حكاية عنه فبما اضللتني وقوله فبما اغويتني فالمتضادات والمتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والشرور والفساد
متوافقات متصالحات متحدات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت به
ارادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له واجيب بالنقض والحل اما النقض فلجريان مثله
في حق الله في ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من يثبت له تعالى ارادة متجددة واما الحل فقال صاحب المحصل ومن يحذو
حذوه من اتباع شيخ الاشعري ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وقد سبق حال
ما ذكره وقال العلامة الطوسي في نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة
الرب واختياره تعالى في فعله فانه كان في الازل عالما بما يفعله فيما لا يزال فيفعله فيما لا يزال اما واجبا او ممتنعا والحق
عنه ان العلم تابع للمعلوم ومتى لا يكون مقتضيا للوجوب ولا امتناع في المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول
بتبعية العلم للمعلوم لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم القضائي الرباني لانه سبب وجود الاشياء والسبب لا
يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق انما ذكر هذا الجواب بناء على مذهب المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب
شيئيتها في الازل فالحق في الجواب ان يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى
وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونهما من جملة اسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار بل يحققه فكما ان ذاته تعالى علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه فذلك لا يبطل توسيط العلل والشرايط و
ربط الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام بكل شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل الواحد وكلام ذاته
كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من امام الباحثين الناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره
على نصرة مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم انك متى حققت علمت
ان النكتة في مسالة القدم والحدوث والجبر والقدر شيء واحد وهو ان الشيء ما لم ينته فاعليته في درجة الامكان

فهو واجب الصدور وان علم عدمه ولم يتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع

الجواز استحالة ان يصدر عنه الفعل الا بسبب اخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية الباري لما استحال ان يكون
وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال
ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لاجرم وجب استنادها الى ذات الله تعالى وح فيكون
فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل اذا كان الكل بقضاء الله فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب وايضا اذا كان الكل بقضاء
الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق
بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك بالقدرة لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال
فبطل ما ذكرتموه فالجواب اما الامر والنهي فهو في نفسهما ايضا من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فهو من لوازم الافعال
الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية كما انها اسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب
للامراض النفسانية فكذلك القول في جانب الثواب واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل
حال وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لاجل القدرة فح يستحيل ان لا يكون مقدورا بالقدرة والذي
يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للالام في الاخرة والاخلال بالواجب
يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدي الى المحال محال فيستحيل من الله ان لا يعطي الثواب والعوض واذا
استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذا صدر هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا
بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى سبيل الحق من سائر ما اورده في كثير
من مؤلفاته وليس في هذه المرتبة ما ذكره في كتاب المحصل من قوله مسئلة الارادة ينتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل
وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله وقدره فقال الناقد المحقق اقول يحتمل استناد الكل الى قضاء الله اما
ان يكون بلا توسط في الايجاد لشي او يكون بتوسط والاول لا يقتضي انتهاء الارادات الى الارادة والثاني لا ينافي القول
بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط
او بتوسط شي اخر فاذن من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الافعال تابعا لاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا باقامة
البرهان على ان لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى اقول الفرق يتحقق بين قولنا لا موجود الا والحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده
بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثاني لما مضى في الفصل السابق ان حيثية نسبة

الفعل

الفعل الى العبد هي بعينها حيثية نسبته الى الرب تعالى وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب
بالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظائم المسائل الالهية ولم يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم مع
ادعاء اكثر الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على
الاطلاق الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسئلة توحيد الذات وانى ذلك لاحد ممن عرفناه
ونظرنا في كتبه وكلامه متصفحين متفتشين ومنها ان الارادة الانسانية لما كانت واردة عليه من خارج باسباب
منتهية الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء ارادها العبد او لم يرد فكان العبد مضطرا في ارادته الجائية اليه من
المشية الواجبة الالهية وما تشاؤن الا ان يشاء الله فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والا
لترتبت الارادات متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته
بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته تعالى عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا لا ما يكون
ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على ان لاحد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم والوجود بالوجود ولزوم اللزوم
من الامور الصحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار الى حد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض
لعدم التوقف العلي هناك في الخارج وكما ماذكره في الجواب سيدنا الاجل واستاذنا الاكرم دام ظله العالي من قوله هذا الشك
مما لم يبلغني عن احد من السابقين واللاحقين شي في دفعه والوجه في ذلك انه اذا انساقت العلل والاسباب المترتبة
المتادية بالانسان الى ان يتصور فعلا ويعتقد فيه خيرا ما انبعث له شوق اليه لا محالة فاذا تأكد هيجان الشوق واستتم
نصاب اجماعه تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية
اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالذات كانت هي شوقا اليه وارادة له واذا قيست
الى ارادة الفعل وكانت الملتفت هي نفسها لا نفس الفعل كانت هي شوقا وارادة بالنسبة الى المراد من غير شوق اخر
وارادة اخرى جديدة وكذلك الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت
اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك الارادات المفصلة يكون بالارادة وهي باسرها مضمنة في تلك الحالة
الشوقية الارادية والترتب بينها بالتقدم والتأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية البسيطة الوحدانية
فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير فلذلك كان المسافة الابعية يستحيل ان تنحل الى متقدمات و

متاخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها بل انما يصح انحلالها الى اجزاء وابعاض متقدمة ومتاخرة بالمكان
انتهى كلامه فاقول فيه اولا ان التحليل العقلي للشي الموجب لحكم العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشي انما يجري في
امور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر وجهة وحدة في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية
البسيطة الوجود كالسواد مثلا فان للعقل ان يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية للبصر
فيحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على الماهية المحدودة بهما ثم بتقدم فصله على جنسه مع ان الكل موجود بوجود
واحد واما في غيرها فالحكم بتعدده وتفصيل الماهية بحسب الاجزاء ليس الا ما يخترعه العقل من غير حالة باعثة اياه
بحسب الامر في نفسه واما ثانيا فيلزم من التحليل والتفصيل لها بحسبها اجتماع المثلين بل الامثال في موضوع واحد
وهو ممتنع اذ لا امتياز لها لا في الماهية ولا في اللوازم ولا في العوارض المفارقة ولا في الموضوع وايضا قد تقرر ان افراد ماهية
واحدة لا يكون بعضها علة لبعض اذ لا اولوية لبعض في ذلك واما ثالثا فانا لنا ان ناخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ
عنها شي منها ونطلب ان علتها اي شي هي فان كانت ارادة اخرى لزم كون شي واحد خارجا وداخلا بالنسبة الى
شي واحد بعينه هو مجموع الارادات وذلك محال وان كان شي اخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق والمعول عليه في
دفع الاشكال كما مر ومما يؤيد هذا ويوضحه تحقيقا وتوضيحا تاكيدا ما قاله المعلم ابو نصر الفارابي في الفصوص فان ظن
ظان ان الله يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان
غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه
ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه
ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل
الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة
عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى الكلام الى اختيار حادث
عاد الكلام من الراس فتبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية انتهى
بالفاظه وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء وجميع الاحوال الارضية منوطة بالحركات السماوية
حتى الاختيارات والارادات فانها لا محالة امور تحدث بعد ما لم تكن ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي

ذلك

ذلك الى الحركة المستديرة فقد فرغ من ايضاح هذا فاختياراتنا ايضا تابعة للحركات السماوية والحركات والسكونات الارضية
المتوافية على اطراد متسق يكون داعيا الى القصد وبواعث عليه وهذا هو القدر الذي اوجبه القضاء والقضاء هو العقل الاول
الالهي الواحد المستعلي على الكل الذي منه تتشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في اول عاشرة الهيات الشفاء ان مبادي جميع
هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والارادة التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل
كائن بعد ما لم يكن فله علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية
او سماوية والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات
هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها تنزل عن الله والقضاء من الله هو الوضع الاول البسيط
والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة
الى القضاء والامر الالهي الاول انتهى كلامه ومنها ان الكل اذا كان بعلم الله وارادته وقضائه كان كل جزء من اجزاء النظام
وكل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس الى الارادة القديمة حتمي الثبوت في علم مخزونه وقضائه فما معنى
التردد المنسوب اليه تعالى في قوله ما ترددت في شي انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن وهذا من غوامض
المشكلات على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم ار احدا من العلماء اتى بشي
يشبع ويغني في هذا المقام الا ان استاذنا دام ظله ذكر وجها قريبا ان التردد في امر يكون بسبب تعارض الدواعي المرجحة
في الطرفين فاطلق المسبب هناك واريد السبب ومعنى الكلام ان قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام
الوجود وشر من حيث مساءته وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات ولزومه الخيرات الكثيرة والشرية
بالعرض وبالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد اذ الخيرية تدعو الى فعل الفعل والشرية الى تركه ففي
ذلك السياق الى تردد ما فاذن المعنى ما وجدت شرية في شي من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيرة في افاعيلي مثل
شرية مساءة عبدي المؤمن من جهة الموت وهو من الخيرات الواجبة في الحكمة البالغة انتهى اقول ما ذكره دام ظله
لم يدفع به الاشكال بل صار اقوى اذ لم يزد في بيانه الا ان اثبت في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده وعدمه وجانبي
ايجاده وتركه بحسب الدواعي فحينئذ ان لم يترجح احد الجانبين على الاخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح والله
عالم بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علم فلا تردد اذ الحكم برجحانه وقع على القطع وكان صدوره حتما مقضيا والذي

سنح لهذا الراقم المسكين ان وجود هذه الاشياء الطبيعية الكونية وجود تجددي لما مر بيانه من تجدد الطبيعة الجوهرية
وكل امر تدريجي الوجود يكون كل جزء من اجزائه المفروضة مسبوقا بامكان استعدادي سابق على تحققه وذلك الامكان
هو نفس الجزء السابق عليه اذ الامكان ذاتيا كان او استعداديا معناه لا ضرورة الطرفين المساوق لتساويهما اما بحسب
نفس مرتبة الماهية السابقة على وجودها سبقا ذاتيا من جهة الماهية كما في الامكان الذاتي او بحسب واسطة وجود
امر في مادة الشيء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته التدريجي الوجود كالحركة عند
الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا امكان للجزء اللاحق به منها فاجزاؤه كلها امكانات وقوى لا ضعيف الوجود يتشابك
الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهو مع ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب المقتضي لحصوله لان وجوبه
وجوب الامكان وفعليته فعلية القوة اذا تقرر هذا فنقول لما تقرر ان وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب
علمه تعالى التفصيلي فهي علوم له تعالى بوجه ومعلومات له بوجه فكل منها بما هو علم تردد في العلم وبما هو معلوم امكان
للوجود ثم ان النفوس الانسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الامكانات والترددات اكثر انواعا واعدادا لكونها
ذات اكوان وانحاء كثيرة في الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية والاطوار التي بعدها الى ان تخلص
من الاستحالات والتقلبات الوجودية الى جانب القدس وعالم البقاء والثبات بقوة الهية قابضة الارواح والنفوس عن
ابدانها جاذبة بجواذبها او اعوانها للطبايع والصور عن موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صورة الشيء عن
مادتها فتصير معقولة مجردة بعدما كانت محسوسة مادية فهكذا شان ملك الموت وهو ملك مقرب الحق في نزع الارواح
والنفوس وشان اعوانه وسدنته في جذب الطبايع والصور وهذه الاستحالات والتلونات كما انها تقع في عالم
المواد الكونية كذلك تقع في عالم النفوس السماوية المنطبعة التي هي كتاب المحو والاثبات لان كل ما يثبت من ارقام الصور
العلمية الجزئية في الواح تلك النفوس فهي قابلة للمحو غير محفوظة عن النسخ والتبديل كما قال الكتاب لقوله يمحو الله ما
يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهو الامام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغير وفيه جميع الاشياء التي هي المتضادات
في الخارج المتضادة الصور في الكون على وجه عقلي نوري مقدس عن التخالف والتضاد كما قال ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فظهر ان هذه التغيرات والتجددات للعوارض والتقاييد بحسب انحاء الهويات
الجزئية والطبايع الكونية لا تقدح في ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية و في اثبات الارادة القديمة الالهية

المصونة

المصونة عن الامكان والعلم القديم الحق المنزه عن وصمة الظن والتردد والقضاء المبرم الحتم الذي لا تبدل ولا تغير
ولا تكثر فيه لا هي واقعة في مراتب تنزلات العلم والارادة قال الشيخ ابو نصر في رسالة الفصوص انه لا الاحدية
تمهش الى الابدية واذا سالت عنها فهي قريب اظلت الاحدية فكان قلم اظلت الكلية فكان لوحا جرى القلم على اللوح
بالخلق وقال ايضا علم الاول الذاتي لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تسقط
من ورقة الا يعلمها من هنالك يجري القلم في اللوح جريا متناهيا الى القيمة وقال ايضا الحظيرة الاحدية نفسها كانت
القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجري به القلم على اللوح فتكثر الوحدة
حيث يغشى السدرة ما يغشى ويحصل بذلك ايضا حافا فاستمع **فصل** في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء
واشباههما اليه تعالى كما ورد في الكتاب والسنة وكذا القول بالبداء حسبما نقل عن ائمتنا المعصومين ووردت الرواية
فيه عنهم عليهم السلم وما يتعلق بذلك من استجابة الدعوات واغاثة الملهوفين مقارنة لاقتراحهم من غير مصادقة
اسباب طبيعية اعلم ان للالهية مراتب وللاسماء الحسنى مظاهر ومجالي وكنا قد بينا طرفا من هذا المقصد في بعض المراحل
الماضية في السفر الاول فنقول ان لله في طبقات السموات عبادا ملكوتيين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين
المقربين وهو عالم الامر المبرئ عن التجدد والتغير وهؤلاء الملكوتيون وان كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الاولين
الا ان افعالهم كلها طاعة له سبحانه وبامره يفعلون ما يفعلون ولا يعصون الله في شيء من افعالهم وارادتهم وخطرات
اوهامهم وشهوات قلوبهم ودواعي نفوسهم وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق وقوله قول الصدق اذ لا داعية
في نفسه يخالف داعي الحق بل يستهلك ارادته في ارادة الحق ومشيته في مشية الحق ومثال اطاعتهم لله سبحانه ولامره مثال
طاعة الحواس فينا للنفس حيث لا تستطيع خلافها فيما شائت النفس ولا حاجة في طاعتها للنفس الى امر ونهي او ترغيب
وزجر بل كلما همت النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعة مع ان هذه الحواس واقعة في عالم
اخر غير عالم الجوهر العقلي مثل ما انها نازلة عنه في ملكوت الاسفل فكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السموات لله
سبحانه انهم المطيعون بذواتهم لامره المستمعون باسماعهم الباطنة لوحيه المستشعرون بقلوبهم النورية لعظمته والهوية
في ملاحظة جلاله وجماله حيث انهم لا يستطيعون خلافا ولا تردا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون بل ما
يخيلون به بل يفعلون حسبما يفعل ويتركون حسبما يترك فهؤلاء العباد المكرمون يكون حركاتهم وسكناتهم

تدبيراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق فهذا اصل واعلم ايضا ان الشيء كما يحدث في العالم من جهة اسباب قابلية ومباد خارجية
واوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادمة سخن خارجي كالنار مثلا كذلك قد يحدث فيه لا من استعداد
مادي وجهات قابلية بل من سبب فاعلي وامر علوي وسبب باطني كما تحدث السخونة في بدن الانسان من جهة نفسه عند ذلك
غاية السخونة من غير حضور سخن خارجي وكما تحدث برودة في اعضاء البدن ليس سببها امرا طبيعيا ولا قسرا قاسرا خارجيا
بل من جهة خوف ونحوه في النفس وكذلك قبيل الامر الشهوي في تحرك الاعضاء ويحدث ريح ولوية وان لم يكن ذلك من استعداد طبيعي
واسباب معدة طبيعية فكذا حال مادة العالم وبدن الانسان الكبير بالقياس الى نفسه المدبرة في وقوع الامور النادرة منها
وجريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي ولا من جهة سبق الاسباب الطبيعية المعدة اياها بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة
اياها منافية لاضدادها او انه يكون من العجايب النادرة الوقوع وهذا اصل ايضا فاذا تقرر هذان الاصلان فنقول ان كل
كتابة يكون في الالواح السماوية والصحايف القدرية فهو ايضا مكتوب الحق الاول تعالى بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الالهي
في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات وهذه الصحايف السماوية والالواح القدرية اعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس المدبرات
العلوية كلها كتاب المحو والاثبات ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها او طبايعها ونفوسها ان تزول و
تتبدل لان مرتبتها اياه في ذلك كما بينا في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبايع والنفوس وساير القوى المتعلقة بالاجرام
الذي يستحيل فيه التغير والتبدل انما هو ذات الله وصفاته الحقيقية وعالم امره وقضاؤه السابق وعلمه الازلي فمن هذه الالواح
القدرية ولعلها مما الكاتبة الناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله كالحديث
وبالابتلاء كما في قوله تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات وقوله ونبلوا اخباركم وقوله حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين
والملك الموكل بهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية القدرية ملك كريم كما قال تعالى كراما كاتبين والله تعالى هو الملك عليه
على وجه يليق بعنايته المبرات عن التغير والحدوث ولو لم يكن الامر كذلك من توسيط هذه النفوس القابلة لصور
الارادية وتجدد الارقام العلمية ونسخ الكتاب السماوية لكانت الامور كلها حتما مقضيا وكان الفيض الالهي مقصورا على حد
معين غير متجاوز عن حدود الابداع فما حدث حادث في العالم ولا تكون كائن وكان قد انسد طريق الاهتداء للسالكين من
المنزل الادنى الى المنزل الاعلى والاستنارة بنور القرب من الحق الاول بعد الاظلام بظلمة البعد عنه وبالجملة كان قد استغلقت
واستحالت مراتب سلسلة الرجوع الى الله بافرادها واحادها والاصول الغير متناهية ما يبطل هذا والعناية الالهية تاباه

ظهر

فظهر ان التجدد في العلوم والاحوال لضرب من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سايغ غير ممتنع ولا مستبعد فاذا اتصلت بها نفس
النبي او الولي عليهما السلام وقرأ فيها ما سطر من الوحي بما اوحى الله اليهم وكتب في قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه وسمع باذن
قلبه من صرير اقلام اولئك الكرام فاذا اخبر به للناس كان قوله حقا وصدقا كالعقول المنجم والكاهن فيما يقوله لانه من شهود
كشفي يقيني لا تجربة او ظن وتخمين لكن ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى ليجد في تلك الالواح غير ما رآه اولا وغير ما ناسبته
الصور السابقة والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية والسفلية بل بخلاف سوابق الصور والاسباب المتوية ولا اثر
فيقال لمثل هذا الامر النسخ والتبدل وما اشبههما ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والسفلية الا من جهة الله تعالى
المختصة به لانه مما استاثره لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبه ولا في الصور الادراكية والنفوس الوهمية ما يتقدر بها من
قبل ولاجل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الاماميين عن ابي عبد الله عليه السلام ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو
من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وانبياءه فنحن نعلمه وعن ابي جعفر عليه السلام انه قال العلم علمان فعلم عند الله
مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه وعلم علمه ملائكته ورسله فاما ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته
ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت منه ما يشاء قال الشيخ ابو علي في كتاب المبدأ
والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في التدبير الكائنات الارضية والادعية الغير المحفوظة بهذه العبارة فنعلم
ان العناية بها ليست من الاول ومن العقول الصريحة فيجب ان يكون لمبدأ بعدها وهو اما نفس متعلقة بعالم الكون
والفساد واما نفس سماوية ويشبه ان يكون ذلك اكثر انه نفس متولدة عن العقول ولا نفس السماوية وخصوصا نفس الشمس
او الفلك المايل واثره جدا بما تحت فلك القمر بمعاضدة الاجسام السماوية وسطوع نور العقل الفعال ويجب على كل حال
ان هذا المعنى بهذه الحوادث مدرك الجزئيات فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفسا حاذقة حتى يكون لها من الامور
ان تتخيل وتحس الحوادث احساسا يليق به فاذا احدث حادث عقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يؤدي اليه فح
يلزم ذلك التعقل وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال ان النفس الخسيسة الداعين وغير ذلك هذه ويشبه ان يكون
ذلك حقا فانه ان كان دعاء مستجابا فيكون شبيه مثل هذا الجوهر وذلك لانه كلما حدث تغيرات المادة فيعقل صورة
نظام الخير والكمال الذي يجب هناك فيكون ما يعقل وكذلك يجوز ان يكون مشاهدة التغيرات الاحوال في سكان هذا
العالم يحدث فيه منها تعقل الواجب الذي يدفع به ذلك النقص الشر ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء

المعقول فإن مثل هذا الجوهر يجب أن يكون فكل نقص وشر يدخل هذا العالم وأجزاءه ليتبع تلك العناية بما يوجبها من الخير
والنظام فلا يجب أن يخترع لك شيء دون شيء فإن كان دعاء الاستجاب أو شر لا بد منه فهناك شيء لا اطلاع عليه وعن العناية
لا يوجبه ومعنى العناية ما أوضحناه وقال في فصل آخر يليه معقول البيان وجود أمور نادرة من هذه النفس حتى مغيرة
الطبيعة ولما كان يعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد أن يهلك به شيء أو ينتعش به خير أو يحدث
نار أو زلزلة أو شيء من الأشياء الغير المعتادة لأن المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعتقده ذلك الجوهر فيجوز أن يبرد حارها
ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فيحدث أمور لا عن أسباب طبيعية ماضية بل قد يكون هذا السبب الغير الطبيعي
كما أن أشخاص الحيوان والنبات التي من شأنها أن تكون بالتوالد تكون لا على سبيل التوالد من أسباب طبيعية مشابهة
لها بل على سبيل التولد ويحدث فيهما أمور حادثة جديدة لم يكن في آبائها ويكون ذلك من تعقل هذا الجوهر ولا يجب أن
ينكر من أحوال التدبير أمور غير معهودة فيضافوا درع مجانب أسبابها مثل هذا الذي وصفنا ثم قال في فصل آخر بعد
كلام من هذا الباب وسمعت أن طبيبا حضر مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قوله أن أهله تواطئت على المائدة التي
توضع له في دار الحرم وأن يدخلها من الذكور داخل وإنما يتولى الخدمة بعض الجواري فبينا جارية تقدم الخوان وتضعه إذ
فرستها ريح ومنعتها الانتصاب وكانت حظية عند الملك فقال للطبيب عالجها في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير
طبيعي في ذلك الباب لشيء بلا مهلة ففزع إلى التدبير النفساني وأمر أن يكشف شعرها فما أغنى ثم أمر أن يكشف بطنها فما أغنى
ثم أمر أن يكشف عورتها فلما حاولت الجواري ذلك نهضت فيها حرارة قوية أتت على الريح الحادثة تحليلا فانتصبت
سليمة انتهت عبارته بألفاظه

فصل في استئناف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي ودفع الإشكال الوارد فيها

لما استبان لبصيرتك استناد الموجودات كلها إلى إرادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام
ارتباط أجزاء النظام بعضها ببعض وترتب المسببات على الأسباب فمن جملة أسباب الكون وعلل وجود الواقع دعاؤه
فكما أن من أسباب حصول الفعل ووجود زيد مثلا علمه وقدرته وإرادته واختياره فكذلك الدعاء والطلب من الله والإلحاح
التضرع من جملة أسباب النجاح وحصول المراد والمقترح بإذن الله وملكوته وأن الدعاء بما يقرع باب الملكوت و
يؤثر في أسماع الملكوتيين كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السماوات متأثر ومؤثر في عالم الأ
بتسخين بارد وتبريد حار وتحريك ساكن وتسكين متحرك وتبديل عنصر بعنصر بإمداد من فوق وإعانة من الشعور

الجواهر

الجواهر العقلية منفعل بما يشاهد من أحوال هذا العالم من تطرق الآفات والعاهات ولو لم يخبر بما يؤدي إلى الخير
والصلاح فيحدث في ذاته وعقله المنفعل معقول الأمر الذي يجيء دفع الشر ويحصل الخير فذلك الجوهر كما ليس عقلا
فعلا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء ولا منفعلا محضا حتى لا يؤثر في شيء ولو بإمداد وإعانة بما فوقه بل فاعل بإمداد من فوقه
ومنفعل أيضا مما دونه بوجه فلا يبعد أن يتأثر من دعوات المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعاءهم بإذن الله
ويقضي حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد أشرنا سابقا إلى أن الذي يمتنع عليه التغير والانفعال من كل وجه هو علم الله
الكلي العقلي وكذا الذي يثبت ويحقق من القوى أن العالي لا يلتفت إلى السافل وإنما يراد به العالي من كل وجه والعالي
جهة علو وأما الجوهر النفساني وإن كان من السماويات فيمكن فيه أن ينفعل من أحوال بعض الأرضيات سيما النفوس الناطقة
الشريفة منها فيلتفت إلى إنجاح طلبتها وإجابة دعوتها وهذا لا ينافي كونها عالية عليها من جهة أو جهات أخرى فاندفع ما في
كلام الشيخ في التعليقات حيث قال وقد يتوهم أن السماويات تنفعل من الأرضيات وذلك لأنا ندعوها فتستجيب لنا ونحن
معلولها وهي علتنا والمعلول لا يؤثر في العلة البتة وإنما سبب الدعاء من هناك أيضا لأنها تبتنى على الدعاء وهما معلولا
علة واحدة انتهى فتطور فيه كما أشرنا إليه فلا تكن من حزب المقلدين الذين لا يعرفون الحق إلا بالرجال وأما الإشكال
بأن ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والإلحاح لا يخلو ... وإعطاء فعلى أن كان ما جرى قلم القضاء الإلهي بتقدير
وجوده وارتسم لوح القدر الإلهي بتصوير ثبوته فالحاجة إلى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال لدوان الحوبة القلم
ولم ينطبع به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب لما يمتنع فيه حصول المدعو ونيل المبتغى فمدفوع بأن الطلب والدعاء
أيضا مما جرى به قلم القضاء وانسطر به لوح القدر من حيث إنهما من العلل والشرائط لحصول المطلوب المقضي و
المقدر وبالجملة فكما قضي وقدر حصول أمر من الأمور فقد قضي وقدر حصول أسبابه وشرائطه وإذا أراد
الله شيئا هيأ أسبابه ومن جملة الأسباب لحصول الشيء المدعو له دعاء الداعي وتضرعه واستكانته بل نسبة الأدعية
والتضرعات إلى حصول المطالب ونيل المآرب في الأعيان كنسبة الأفكار والتأملات إلى حصول النتائج والعلوم في
العقول والأذهان فتبين أن الأدعية والأذكار والتأملات إلى حصول النتائج والعلوم في العقول جدول من جداول
مجاري القضاء وساقية من سواقي أنهار القدر قال الشيخ الرئيس في تعليقاته سبب إجابة الدعاء توافي الأسباب بحكمة
الإلهية وهو أن يتوافق سبب دعاء رجل فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشيء معا عن الباري تعالى فإن قيل فعل

كان يصح وجود ذلك من دون الدعاء وموافقة لذلك الدعاء قلنا لأن علتهما واحدة وهو الباري تعالى وهو الذي جعل سبب
وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل صحة هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح وكذا الحال في الدعاء وموافقته
لذلك فالحكمة ما توافيا معا على حسب ما قدر وقضي فالدعاء واجب وتوقع الإجابة واجب فإن انبعاثنا للدعاء يكون سببه من
هناك ويصير دعاؤنا سببا للإجابة وقال أيضا في تعليق آخر موافاة الدعاء لحدوث الأمر المدعو لأجله هما معلولا علة
واحدة وربما يكون أحدهما بواسطة الأخرى وقال أيضا إذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وإن كان يرى أن الغاية التي يدعو
لأجلها نافعة فالسبب فيه أن الغاية النافعة إنما يكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل وربما لا يكون الغاية
بحسب مراده نافعة فلذلك لا يصح استجابة دعائه وقال أيضا والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الأول قوة
تصير بها مؤثرة في العناصر فتطاوعها العناصر على إرادتها فيكون ذلك إجابة الدعاء فإن العناصر موضوعة لفعل
النفس فيها واعتبار ذلك في أبداننا صحيح فإنا إذا تخيلنا شيئا فتتغير أبداننا بحسب ما يقتضي أحوال نفوسنا وتخيلاتها
وقال أيضا وقد يمكن أن يؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها وقد تؤثر في نفس غيرها كما يحكى عن الأوهام التي تكون
لأهل الهند إن صحت الحكاية وقد يكون المبادئ الأول يستجيب لتلك النفس إذا دعت فيما تدعو فيه إذا كانت الغاية التي تدعو
فيها نافعة بحسب نظام الكل وقال أيضا كل دعاء فإنه لا يمتنع أن يستجاب ووجه الاستجابة أن يكون معلوما للأول ثم
وإن كان بواسطة الداعي وكل ما يكون معلوما له تعالى فإنه كائن إذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه ومعنى يمانعه أن يكون المعلوم
الآخر الذي يمانعه مثلا أن يكون داع يدعو على إنسان بالبوار وبوار يتم بفساد مزاجه ويكون معلوما له أيضا من جانب آخر
أن ذلك المزاج يجب أن يكون صحيحا فلا يصح أن يكون الدعاء مستجابا وقد ... من جانب آخر أو من أسباب ذلك المزاج وأن
علم من أسبابه أنه لا يجب أن يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر ولذلك يجب أن لا يدعو على
أحد فإنه لا يضر قد علم في سابق علمه أن هذا الداعي يدعو فإذا دعاه لعلمه كان معلوما وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع
وجوده وقال أيضا الأول تعالى هو السبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على الترتيب وهو ترتيب السبب
المسبب فإنه مسبب الأسباب وهو سبب معلوماته فيكون بعض الشيء متقدما له على بعض فيكون بوجه ما علة لأن عرف
الأول معلولها بالحقيقة فإنه كان علة كل معلول وسبب لأنه علم كل شيء ومثاله الثالث علة لأن عرف العقل الأول ثم أن العقل
الأول هو علة لأن عرف لازم العقل الأول فهو وإن كان سببا لأن عرف العقل الأول ولوازمه فبوجه صار العقل الأول

علة

علة لأن عرف الأول تعالى لوازم العقل الأول في الدعاء كذلك فإنه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي وسبب الداعي
ثم أن الداعي هو سبب لأن عرف دعاءه فإنه بواسطته يكون الدعاء معلوما له فيكون الداعي بوجه ما سببا لأن عرف الأول
دعاءه وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الأول تعالى بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعي انتهى كلامه في التعليقات وتحقيق
ذلك يتبين حين ... حسبما ذهب إليه الحكماء أن النفوس الفلكية وما فوقها عالمة بلوازم حركاتها وأغراضها وأشواقها
ودواعيها وأن كل ما يوجد في هذا العالم من الجواهر والأعراض والصور والمواد مقدرة بهيئته وشكله ومقداره في عالم آخر
متوسط بين العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم الأجسام الطبيعية والصور المادية وقد بين الشيخ في
كتبه كالشفاء والإشارات أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وأن التصورات والإرادات المتجددة في هذا العالم
لها أسباب سماوية وأرضية تتوافى فتتأدى إليها وتوجبها وكذلك الأمور الطبيعية الغير الراهنة الكائنة بعد ما لم
يكن وكذلك القسريات وأن لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما يجري تحت الحركة السماوية فإذا علمت
السماويات الأوائل منها بما هي أوائل وهيئة انجرارها إلى الثواني علمت الثواني لا محالة وأن التصورات السماوية ما كان
منها أول وأخلق في نظام الوجود وأحرى وأصلح بفيضه الباري الأول وبوجده قال فقد اتضح لك أن للنفوس الأجرام
السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل إدراك غير عقلي محض وأن لها أن تتوصل إلى إدراك الحادثات
الجزئية وذلك ممكن حسبما يدرك تفاريق أسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي أسباب وما تتأدى إليه
وإنما ينتهي إلى طبيعة وإرادة موجبة ليست إرادية فاترة غير حاتمة ولا جازمة ولا ينتهي إلى القسر فإن القسر إما
من طبيعة وإما قسر عن إرادة وإليهما ينتهي التحليل في القسريات أجمع ثم إن الإرادات كلها كائنة بعد ما لم يكن فلها
أسباب تتوافى فتوجبها وليس يوجد إرادة بإرادة وإلا ذهب إلى غير النهاية ولا من طبيعة المريد وإلا لزمت الإرادة
بدوام الطبيعة بل الإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي مستندة إلى أرضيات وسماويات وتكون موجبة
ضرورة لتلك الإرادة وأما الطبيعة فإنها إن كانت راهنة فهي أصل وإن كانت تحدث فلا محالة أنها تستند إلى أمور
سماوية وأرضية عرفت جميع هذا وأن لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما يجري تحت الحركة السماوية
وإذا علمت الأوائل وهيئة انجرارها إلى الثواني علمت الثواني في هذه الأشياء وعلمنا أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة
بالجزئيات إما ما فوقها فعلى نحو كلي وإما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر أو كالمتأدي إلى المباشر أو المشاهد الحواس

انما تعلم ما يكون ولا جهة انما تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التي لتلك العقل مبادي لوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية يكون اقوى من تلك التصورات واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا من سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير للمبادي فوجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا عقلت الاوائل عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذا لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك السخونة يحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير كما انها تحدث في ابدان الناس عن اسباب من تصورات النفس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجبه المبرد في ذلك يقسر المبرد كما يقسر تصور الغضب السبب المبرد فيما يكون اسنان هذا القسم احالات لا امور طبيعية والعاملات يتصل بالمستدعي او بغيره او اختلاطا من ذلك يؤدي واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة وفيه التضرع الى استدعاء هذه القوة كنسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا هو جميع الشيء السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق به ومن عنده يبتدئ كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علل فبسبب هذه الامور ما ينفع بالدعوات والقرابين وخصوصا في الاستسقاء وفي امور اخرى و لهذا ما يجب ان يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فان ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقته . ذلك يكون لظهور اياته واياته وجود جزئياته وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد فهناك سبب لا شر كما او سبب اخر بعيدا وقع وذلك اولى بالوجود من هذا او وجود ذلك ووجود هذا معا من المحال قال واذا شئت ان تعلم الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققته فتامل حال منافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك سبب طبيعي بل مبدؤه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت فكذلك فصدقت بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق ذلك ثم قال واعلم ان السبب في الدعاء منا وفي الصدقة وغير ذلك

وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والاتفاق والطبيعة مبدؤهما من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية و سماوية والارضية ينتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى المبادي ايجابها منزل من عند الله والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهت عبارته اقول قد تبعنا كلام الشيخ وعبارته لما فيها من فوائد جمة في كيفية ربط الاشياء الكائنة والمتجددة بارادة الله وعلمه وعناية المبدا عن وصمة التغير والانفعال وعن نقيصة الغرض والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من كلامه مما لا يغني عن المزيد عليه والمتروك من وجهين الاول ان في كلامه تحاشيا عن ان ينفعل كل ما في السموات عن شيء مما في الارضيات ونحن كثيرا ما حكي لنا وشاهدنا نزول الغيث و حدوث مثل الزلزلة والخسف ونظاير هما من الرحمات الالهية والعقوبات الالهية مقارنة لادعية اهل الدعوات واقتراح ارباب الحاجات وامثال ما يحكى عن الانبياء والاولياء مما يجزم العقل بان في حقيقته من المبادي السماوية ضرب من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا من بعض احوال السافلين في عالم الارض واستماعا لادعيتهم والتفاتا الى احتياجهم كما دل عليه كثير من الايات القرانية دلالة صريحة غير قابلة للتاويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح ان اصنع الفلك باعيننا ووحينا ولموسى وهرون عليهما السلام لا تخافا انني معكما اسمع وارى ولمحمد عليه وآله السلام فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه والثاني ان الشيخ لم يذهب الى ان لموجودات هذا العالم بحقايقها وهيآتها موجودة في عالم اعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا عن المواد وقابليتها وامكاناتها وشرورها واعدامها وظلماتها بل انكر على الذاهبين الى اثبات تلك الصور المفارقة كافلاطون وسقراط ومن قبلهما من اساطين العلم والحكمة وقد ثبت منا اثباتها بالبيان المحكم والحجة البرهانية فكان عليه ان يحقق الامر في هذا المقام ويعلم السر في ارتباط هذه الامور الكائنة بما في عالم القدر ومطابقتها اياه ومحاذاتها له مطابقة النعل بالنعل وحذو القذة بالقذة و كذا القياس في ارتباط ما في عالم القدر لما في عالم القضاء البسيط ومحاذاته اياه واتحاده فيه ولم يتيسر له ذلك اصلا

لا نكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الاشياء لا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء ولهذا كان عنده علم الباري بالاشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكثرة قائمة بذاته تعالى وكان يعتذر عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضا قائمة به لكن ذاته لا ينفعل منها ولا يستكمل بها لانها لوازم متاخر وجودها عن وجود الذات بل كالروح وجوده في ان ليس ههنا الا ان يوجد هي له وقد علمت ما في ذلك من القصور والخلل والله ولي الجود والفضل الموقف الخامس في كونه تعالى حيا الحيوة التي تكون عندنا في هذا العالم تتم بادراك وفعل و الادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني المنبعث عن الشوق وهذان الاثران منبعثان عن قوتين مختلفتين احديهما مدركة والاخرى محركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس كالعقل ونحوه وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك كالابداع وشبهه لكان اولى باطلاق اسم الحيوة بحسب المعنى ثم اذا كان نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس ما هو مبدء فعله من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه لكان ايضا احق بهذا الاسم لبرائته عن التركيب اذ التركيب يستلزم الامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوامه ووجوده الى غيره والامكان ضرب من العدم المقابل للوجود والموت المقابل للحيوة والدثور المقابل للبقاء فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدي الذات والصفة فوجود القوة والقدرة وان نفس تعقله الاشياء نفس صدورها عنه وان معنى واحدا بسيطا منه عقل الكل ومنشا الكل فهو احق واليق باسم الحيوة من جميع الاحياء كيف وهو محيي الاشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكل ذي وجود وعلم وقدرة واعلم ان الصورة الادراكية التي تحدث فينا ليست سببا للصورة الموجودة الصناعية ولو كانت نفس وجودها كافية لان يتكون منها الصورة الصناعية بان يكون الصورة الادراكية هي بالفعل مبدءا لما هي صورة له لكان الادراك فينا بعينه هو القدرة فكنا قادرين من حيث انا عالمين وكان معلومنا ومقدورنا امرا واحدا بلا تغاير واختلاف ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك اشياء ولا قدرة لنا على تحصيلها والذي يمكننا تحصيله ايضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا اياها في العين نفس ادراكنا له ولكن نفتقر مع ذلك الى الارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك ويتبعث منهما معا القوة المحركة المزاولة فتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة للاعصاب والالات العضوية ثم تحرك تلك الالات الطبيعية الالات الخارجية ثم تحرك المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس او اللوح في هذا المثال فلاجرم لم يكن نفس وجود الصورة العلمية قدرة ولا ارادة بل

كان القدرة فينا غير المبدأ المحرك بل وليست الارادة ايضا قدرة ولا القدرة ايضا فعلا بل امكان فعل وقوة تحصيل وتلك الصورة محركة للشوق والارادة وهما محركان للقدرة وهي محركة للالات المحركة للقابل المتحرك فيكون محركة لمحرك المحرك للشيء المتحرك وكل من هذه المحركات ايضا لا يحرك غيره الا ويتحرك بعينه فلكون الجميع مشوبا بالقصور والنقيصة و العدم ولم يوجد واحد منها تاما قويا في بابه لا يغني عن غيره في باب الفعل والايجاد فالشيء لو كان ادراكه شديد الوجود قوي الحصول لكان بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا للافاضة في العين فكان بعينه ارادة وقوة وقد سبق القول بان علمه تعالى بالنظام الاتم الاشرف هو بعينه الارادة التي لم يتحقق ايضا ان القدرة التي له هي كون ذاته تعالى عاقلة للكل عقلا هو مبدء الكل لا ماخوذا عن الكل وعقله هو وجود ذاته وعين ابتهاجه لا امر زايد على وجوده وهويته وان هذا العقل الاول هو بعينه الارادة الازلية الخالية عن شوب غرض وعلة سوى نفس تلك الارادة يتبعها وجود الموجودات كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه واثاره فمن احب شخصا اشتد احب جميع لوازمه واثاره وافعاله على سبيل التبعية فالله يحب كل شيء مجعول له متبعا لمحبة ذاته فهذه هي الارادة الخالية عن الشين ومن اعتقد غير ذلك في حق ارادة الله فقد عدل عن منهج الصواب والحد في صفاته واسمائه فكذا يجب ان يحقق معنى الحي في حقه تعالى اعني الدراك الفعال فالادراك كما علمت والفعل كما علمت وكلاهما شيء واحد مبدء واضافة واثرا وقد سبق ان الصفات الالهية للواجب كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الاسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الاضافية كلها ترجع الى اضافة واحدة يستحق الاسماء الاضافية لصدق معانيها عليها فكان وجود واحدا في حقه علم وقدرة حيوة فكذلك اضافة ذلك الوجود الى المجعولات عالمية وخالقية ورازقية وصانعية والارادة وجود وغير ذلك فانك اذا تفطنت بما مر من الاصول وحققت الصفات الواجبية علمت ان الصفة الاولى للواجب الوجود هي انه موجود بحث لا يشوبه مهية ولا نقص وامكان بوجه من الوجوه واما الصفات الاخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وشيء منها لا يوجب كثرة في ذاته الشريفة الواحدة تعالى عما يقول الظالمون كقولنا انه احد لم يرد منه الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مسلوب عنه القسمة بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة العينية والذهنية ولا الى الاجزاء العقلية كالجنس والفصل وكالواقولنا انه واحد فرد لم نعن الا هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك في الجنس او في وجوب الوجود وكما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول

لم نعن الآن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما هكذا في الشفاء والحق عندنا ان
هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم العقل والادراك وان لزمه في الواقع بل الادراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره
له والمادة والماديات لا حضور لها في انفسها ولا لشيء بحسب ذلك الوجود فلاجل غيبتها وعدم وجودها الجمعي لكونه مجهولا
ولا ما الا بواسطة صورة لها وجود حضوري وكلما كان الوجود اقوى كان الادراك اقوى فالوجود الاقوى للصورة العقلية
على درجاتها في القوة ثم للمثل الخيالية ثم للمثل الحسية واذا انتهى في الضعف الى ان يكون صورة مادية فيغيب عن الادراك
لا يتعلق الا بالتبع والمثول واما اللواتي تخالط الاضافة فمثل قول القائل الاول لا يعنى به الا اضافة هذا الوجود الكلي اضافة
الفاعلية او نحوها وكقوله الاخر لا يعنى به الا اضافة الوجود اليها اضافة الغائية او شبهها وكما اذا قيل انه قادر لا
يعنى الا انه واجب الوجود مطلقا الى ان وجود غيره يجب عنه ويتحقق به واذا قيل انه حي لم يعن به الا هذا الوجود العقلي
ماخوذا مع الاضافة الى صور الكل المعقولة ايضا بالقصد الثاني كما سبق اذ الحي هو الدراك الفعال وهكذا القياس في
ساير الصفات الالهية وقد سبق بيان اتحادها في الوجود في حقه تعالى وكيفية كون الحقيقيات منها نفس الذات الاحدية

تبصرة فيها اشارة واعلم ان حيوة كل حي انما هي نحو وجوده اذ الحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة
عن الاحياء من اثار العلم والقدرة لكن من الاشياء الحية ما يجب فيه ان يسبق هذا الكون كون آخر ومنها ما ليس يجب فيه
ان يسبقه كون آخر فالقسم الاول كالاجسام الحية فان كونها ذات حيوة وانما يطرء عليها بعد كون آخر له يسبق هذا الكون
الحيواني لان هذه الاجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا
وان لم يكن كذلك بل طرء عليها هذا الوجود لا لانها اجسام بل لامر آخر تخصصت به فهو المط وليس لك ان تقول ان هذا الكون
اي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحيوة هو الذي يقوم الجسم لانا نقول ان الذي ذكرت انما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى
الذي هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا في الثاني اي في جسمية الجسم مجردة عن الزوايد فان الوجود
المختص بجسمية الجسم لا تعلق له بالكون الحيواني فهذا الكون امر زايد على وجود الجسم بما هو جسم واما القسم الثاني فهو فيما يخرج
عن الاجسام فان ما ليس بجسم لا يمتنع فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل يوجب في اكثر ما ليس
بجسم وليس له ان يكون وجوده هذا الوجود فان الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه صفتها اي كون وجودها بعينه
هو حيوتها وذلك لعدم تركبها من مادة وصورة لان وجودها وجود صوري لا يتعلق بامر بالقوة فالحيوة فيها ثابتة

بان يكون الشيء حيا بنفس حيثيته اذ من المحال ان يصير بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف الشيء على نفسه او
بوجود آخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا الشيء عن المادة القابلة لكون بعد كون وايضا ينقل الكلام
الى ذلك الوجود ويتسلسل الامر في الحيوة ونظايرها كما علمت في باب اصل الوجود والمضاف والاين والمتصل و
نظايرها واجب الوجود اولى بان يكون حيوته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة واعلم ان مفهوم الحيوة غير مفهومي
العلم والقدرة ثم كما صرح له اكثر المتاخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في ان الحيوة في حقه
هل هي صفة زايدة على الادراك والفعل ام لا ثم عولوا في اثباتها في حقه على ان الشريعة الحقة قد وردت باطلاقها
عليه فلا بد من اثباتها له وعدها من الصفات الحقيقية والحق ان حكم الحيوة كحكم غيرها من الصفات الكمالية التي
هي من كمالات الوجود بما هو موجود وكل ما هو كمال للموجود المطلق او للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص
بامر طبيعي او مقداري او عددي فلا بد من ثبوته لمبدأ الوجود وفاعله اذ الفاعل المعطي للوجود وكمالاته اولى بذلك الكمال
ثم لا شبهة في ان مفهوم الحيوة غير مفهومي العلم والقدرة اذ يمكن ان يتصور حيوة لا يعلم وقتا من الاوقات شيئا بالفعل
ولا يصدر ايضا حركة ولا منع منه في بعض الاحيان فلا يخرج من ذاك الحيوة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر
الادراك والفعل فقوة الادراك وقوة الفعل كانهما آلتان للكون المذكور هو مبدأ لهما الا ان هذا لا يمكن في حقه
تعالى لبرائته عن اختلاف القوى والالات النفسانية فالحيوة كساير صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في درجة واحدة
من الوجود والكل هوية واحدة وتشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحيوة غير مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير
مفهوم الارادة كما مر مرارا فالبرهان قائم على اثبات هذا المعنى الكمالي له تعالى على وجه اعلى واشرف كما انه قائم على اثبات العلم
والقدرة والارادة على وجه اعلى واشرف **تنبيه** واما الذي ذكره نصير المحققين قدس سره في رسالة مسئلة العلم
بقوله المستند في اثبات الحيوة هو ان العقلاء قصدوا ان يصفوه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه
بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه بها وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها انتهى
فهو لا يخلو من خلل وقصور فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كل ما هو اشرف من طرفي النقيض على مقابله
مما يصح اثباته له تعالى فان الصلابة اشرف من الرخاوة والحركة اشرف من السكون والكروية اشرف الاشكال بل الشرط
في اتصافه تعالى بالامر الكمالي الذي هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود

والا فيستحيل اتصافه تعالى به فالحكيم الالهي الباحث عن صفاته تعالى لا بد له في اثبات صفة الحيوة له ان يحصل اولا
معنى الحيوة على وجه يصح ان يكون عارضا للمطلق الموجود كالامور ولا يستدعي عروضها للشيء على ذلك الوجه ان يكون
له استعداد خاص او تخصص بنوع من انواع الوجود المطلق ولا ايضا يكون مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا او تغيرا
او افتقارا الى شيء ثم اذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها للواجب الوجود لانه مبدأ ساير الموجودات وكمالاتها الوجودات
ومعطي الكمال المطلق اولى بذلك الكمال من غيره واما الحديث الذي نقله عن عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام من
انه هل سمي عالما وقادرا الا انه واهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو
مخلوق مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيتين
كما لها فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى فيما احسب
والى الله المفزع فالحديث في غاية الشرف والحقية وفيه اشارة الى المسلك الذي ذكرناه في باب اثبات الصفات
الكمالية له سبحانه من انه واهب العلم والقدرة والحيوة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة
الكمالية الوجودية اذا وجدت في المعلول فلا بد من وجودها للعلة على وجه اعلى واشرف واما الذي اشار عليه السلام
اليه من قصور افهام العقلاء فيما يصفون الله به عن درجة البلوغ الى معرفة حقايق الصفات فهو ايضا مما لا خصوصية
له بشيء من الصفات كالحيوة مثلا بل هو جار في ساير صفاته فان الصفات الحقيقية كلها وزان صفة الوجود
والوجوب فكما ان من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو
واجب الوجود بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك من القدرة ما هي قدرة قديمة
واجبة ومن الارادة ما هي ارادة قديمة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية
المشتركة المعنى بين الواجب والممكن لكن طائفة من العقلاء وهم الذين عرفوا الحق بالحق وصفاته بصفاته لا
بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشأة النفسانية وفنائهم عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيمة في حقهم فهم
يرون ما لا يراه ساير العقلاء ويشاهدون ما لا يشاهده غيرهم **الموقف السادس** في كونه تعالى سميعا بصيرا (سمعه تعالى وبصره)
قد ثبت في شريعتنا الحقة بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقران والحديث المتواتر والاجماع
من الامة ان الباري سبحانه سميع بصير فاختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات

او كونهما صفتين زايدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كاشياخنا الامامية ومنهم المحقق الطوسي قدس سره وكالشيخ
الاشعري ومتابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفة النافين لعلمه تعالى بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص
الوجودي والشهودي ارجعوهما الى مطلق العلم فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصر الى نفس العلم بالمبصرات
وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين بناء على اعتقاد التجسم او مباشرة الاجسام في حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا
كبيرا او اعتقاد ان الاحساس في حقه تعالى لبرائته عن القصور والافتقار الى الالة يحصل بغير آلة وان لم يحصل فينا
لقصورنا الا بالالة وهذا الكلام يحتمل ان صدر من عالم راسخ في الحكمة يحتمل وجها صحيحا الا ان كثيرا من ارباب الكلام واهل
الجدال لم يتفطنوا ان الاحساس بعينه نفس القصور في المدرك والمدرك جميعا والحاصل ان السمع والبصر له تعالى
اما نفس الاحساس بالمعنى الذي يعرفه الناس او مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات والتحقيق ان السمع والبصر مفهوماهما
غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان زايدان على مطلق العلم وهما ايضا فاحصل مفهوماهما ما يصح عند العقل عروضه
لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسما ولا تغيرا ولا انفعالا في معروضهما فلا بد من اثباتهما له تعالى
فانك بعدما علمت ان مناط الجزئية والشخصية ليس مجرد الاحساس حتى لا يتشخص شيء الا عند الحس بل مناطهما هو
نحو الوجود الخاص وان الوجود والتشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق تعالى يعلم الصور
الخارجية شخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الاشراقي
المتعلق بالمسموعات والمبصرات زايد على مطلق العلم بهما ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود المسموعات سمع
وشهود المبصرات بصر فقد علم مما ذكرنا ان سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان الى مطلق العلم بل ربما قال قايل العكس
ذلك فيه لكان اولى واقرب الى الحق بان يقال كما قال صاحب الاشراق ان علمه تعالى راجع الى بصره لا ان بصره يرجع
الى علمه **ايضاح عرشي** اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور من مذهب الجمهور انه اما بانطباع شبح المرئي في الجليدية
وانفعالها عنه كما قاله الطبيعيون ولا بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والمرئي سواء كان الشعاع جسما موجودا
في الخارج او شيئا آخر ولا كما اختاره الشيخ المقتول من ان النفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس الى الصورة المادية
يقع علم حضوري بتلك الصورة المادية اذ التحقيق عندنا كما فصل في مقامه ان حقيقة الابصار عندنا هي انشاء النفس صورة
مثالية حاضرة عندها في عالم التمثل مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل المنشئ للفعل الى

ذلك الفعل لانه القابل المستكمل بكمال اي ذلك الكمال وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الالة العضوية والى وجود
الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم امر حاجز بينهما وغير ذلك من الشرايط ليست لان مطلق الابصار لا
يتحقق الا بهذه الشرايط والا لما تحقق الابصار في حال النوم ونحوه بل لاجل ان النفس في اوايل الفطرة ضعيفة الوجود
غير مستغنية القوام في وجودها عن مادة بدنية وكذا في ادراكاتها فكما ان وجودها غير وجود البدن وان افتقرت
اليه في الوجود فكذلك ادراكها البصري ليس بهذا العضو وان افتقرت اليه في الابصار كما ان لها ان تستغني عن هذا البدن
الطبيعي عند استكمالها ضربا من الاستكمال فكذلك لها ايضا في ان تدرك الاشياء ادراكا جزئيا بصريا او نحوه ان يستغني
عن هذه الاعضاء وانفعالاتها وبالجملة قد اوضحنا هذه المسئلة حق ايضاحه كما سيجيء ذكره في مباحث علم النفس بحيث
لم يبق ريب لمن كان منصفا ذا قلب في ان الابصار يتحقق بدون الالة وانفعالها وبدون انفعال النفس ايضا لكونها
فاعلة للصور المبصرة لا قابلة اياها فاذا ثبت ذلك من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة يدرك الصور الجزئية المبصرة
ببصرها الخاص الذي هو عين ذاتها فعلم ان مطلق الابصار من عوارض الموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا
انفعالا وتغيرا وهو كمال وفقدانه نقص فالواجب جل ذكره اولى بذلك الكمال كما علمت وكذا الكلام في السمع فان الذي
اشتهر بين الناس ان السمع انما يحصل بقرع او قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج الهواء الواصل الى العضو عصب في
باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج فينفعل منه النفس فتنتبه بالاصوات والحروف والكلمات
ويدركها الحس كما قرروه واثبتوه وخالفهم في ذلك طايفة من اكابر الحكماء القائلين بان للافلاك في حركاتها اصوات
لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورس صاحب الرياضة بنفسه وسمع بلطف ذهنه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك
علم الموسيقى ومما ينبه ان مطلق السمع لا يفتقر فيه الى الة طبيعية او حركة هوائية ان الانسان ربما يسمع في حالة النوم
صوتا شديدا كصوت الرعد ونحوه ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ليس باقل من تاثير الصوت الواقع في الخارج وحالة النوم
حالة اتصال النفس بعالم الغيب وسينكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب ان شاء الله **الموقف السابع**
في انه تعالى متكلم والمعارف التي سنح لنا في تحقيق الكلام والكتاب والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام وفيه
فصول **فصل** في تحصيل مفهوم المتكلم اعلم ان المتكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة لانه مشتق من الكلم وهو الجرح
وفائدته الاعلام والاظهار فمن قال ان الكلام صفة المتكلم اراد به المتكلمية ومن قال انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل

بالفاعل

بالفاعل لا قيام العرض بالمعروض الموضوع ومن قال ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام في الشاهد ما يقوم بنفس
المتكلم محركة فانه لا يسكنه وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة الكتاب للكاتب
والنقش للنقاش ولا يكون كتابة وتصويرا الا كلاما وتقريرا قال بعض العارفين اول كلام شق اسماع الممكنات كلمة كن
وهي كلمة وجودية فما ظهر العالم الا بالكلام فالعالم كله اقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمن
وهو الفيض الوجودي المنبعث من منبع الرافة والرحمة والكلمات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي والجواهر
العقلية حروف عاليات وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص والجواهر الجسمانية مركبات اسمية وفعلية قابلة
للتحليل والفساد وصفاتها واعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب والجمع قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي
يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كالات الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلم من الانسان المخلوق على صورة الرحمن
بحسب منازله ومخارجه **فصل** في تحصيل الغرض من الكلام اعلم ان الغرض الاول للمتكلم في ارادة الكلام انشاء اعيان
الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في الخارج وهو عين الاعلام واما ترتب الاثر على الامر والنهي والاخبار والتمني والنداء
والاستفهام وغير ذلك فهي مقصودة ثانية وغاية ثانية غير الاعلام وهذه المغايرة انما تتحقق في بعض اقسام الكلام لان الكلام
على ثلثة اقسام اعلى واوسط وادنى فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا اوليا بالذات ولا يكون بعده مقصود اشرف
واهم منه لكونه غاية الغايات وهذا مثل ابداعه تعالى عالم امره بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والايات العقليات
التي لا تبيد ولا تنقص وسنقيم البرهان على وجودها في مستانف القول ان شاء الله وليس الغرض من انشائها امرا
سوى امر الله ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب اثولوجيا انما ولم هو في المفارقات شيء واحد يعني ان
نفس حقيقتها هو نفس كمالها وغايتها وفيه سر لو صادك اليه من قبل واوسطها ما يكون نفس الكلام مقصود
اخر غيره الا انه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كامره تعالى للملائكة
السموية والمدبرات العلوية الفلكية او الكوكبية بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات والتحريكات و
الاشراق والعبادة والمناسك الالهية لغايات اخرى عقلية فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما
يؤمرون فينالون نصيبهم من غاية انزال الكلام عليهم كما ستعلم وكذلك ملائكة الطبايع الارضية والاجسام
العنصرية من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار فان امر الله اذا وصل اليهم اما

بلا واسطة او بواسطة امر اخر لا بواسطة خلق فانهم يطيعون امر الله ولا يتمردونه وفي قوله يفعلون ما يؤمرون
حيث لم يقل بما يؤمرون اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام وادناها ما يكون نفس الكلام مقصودا اخر لكن
قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف وفيما لا يتخلف ايضا امكان التخلف والعصيان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان و
هذا كالاوامر الله وخطابه للمكلفين وهم الثقلان الجن والانس بواسطة انزال الملائكة وارسال الرسل وهما اعني
الثقلين مخلوقان من عالم الاحداث والتركيب وعالم الاضداد والانداد والتعاند والتفاسد فهذا القسم من الكلام
وهو الامر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان فمنهم من اطاع ومنهم من عصى واما الامر مع عدم الواسطة او بواسطة
امر اخر فلا سبيل الا الطاعة فاعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعي وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمي و
قضى ربك الا تعبدوا الا اياه والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر انا كل شيء خلقناه بقدر والادنى هو الامر
التشريعي الندبي شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا **تنبيه** ان الانسان الكامل الكون خليفة الله مخلوق على
صورة الرحمن وهو على جبلة من ربه توجد فيه هذه الاقسام الثلثة من ضروب الكلام والمكالمة لكونه الكامل في نشأته
الجامعة لما في عالم الخلق والامر ففيه الابداع والانشاء وفيه التكوين والتعليق وفيه التحريك بالالة والتصريف بالارادة
فاعلى ضروب المكالمة واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقي المعارف منه واستفادة العلوم من لدن عليم حكيم واستماعه
بسمعه العقلي المعنوي الكلام العقلي والحديث القدسي من الله هو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية وكلماتها ايضا بصيرة
شكلي الابد ان كان مستمعا للكلام الحقيقي اذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل
البسيط الذي شانه افاضة العلوم التفصيلية على النفس حتى شاء من خزانة ذاته البسيطة فهو عاصا عقلا بسيطا
قد صار ناطقا بالعلوم الحقة متكلما بالمعارف الحقيقية فليس لكلامه هذا مقصود ثان الا تصوير الحقايق الغيبية المجملة
بصور العلوم التفصيلية النفسانية واظهار ضمايره مكنونه على صحيفة النفس ولوح الخيال واوسطها كامره ونهيه
للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السموية للملائكة الارضية
فيجرى حكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على القوى والالات والخوادم في عالم البدن وقد خلقت سدنة
هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها واحبابها لا تستطيع لها خلافا ولا تمردا وعصيانا فاذا
امرت العين بالانفتاح انفتحت واذا امرت اللسان بالتكلم تكلم واذا امرت الرجل بالحركة تحركت واذا امرت اليد بالبطش بطشت

فهكذا

فهكذا في ساير الالات والاعضاء فهي للحواس والقوى والاعضاء للنفس الانسانية يشبه من وجه تسخير الملائكة والاجرام
العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة وادناها طلبه لشيء او استدعاؤه
لفعل بواسطة لسان او جارحة فان المقصود منها من الكلام سواء كان بعبارة او اشارة او كناية او نحو من انحاء
الاعلام شيء اخر غير الكلام وغير لازمه ولهذا قد يقع وقد لا يقع لثبوت الوسايط العرضية ومع ارتفاع الوسايط
العرضية كما في القسمين الاولين لا سبيل للمخاطب بالامر الا السمع والطاعة وكذا ما لم يقع في الوجود من اوامر الله تعالى
التي هي بالواسطة ليس بقادح في كمال الحكمة وقدرته فان الامر التشريعي الندبي من الاوامر الالهية التي امر بها
عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه في كتبه هذا شانها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى **استشهاد تاييدي** ومما
يؤيد ما ذكرنا انه قال صاحب الفتوحات المكية اذا كان الحق هو المتكلم عبده في سره بارتفاع الوسايط كان الفهم مع
كلامه فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتاخر عنه فان تاخر عنه فليس هو كلام الله ومن لم يجد هذا فليس
عنده علم بكلام الله عباده فاذا كلمه بالحجاب الصوري بلسان نبي او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا
يصحبه ويتاخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه اشارة الى الضروب حيث قيد في القسم الاخير الواسطة بالحجاب الصوري
فالكلام الالهي اما امري بلا واسطة او بواسطة حجاب معنوي او حجاب صوري فليفرك غوره وليذعن حسن طوره
اقول ليس او الاشارة الى هذه الضروب الثلثة وقع كلامه سبحانه حيث قال وما كان لاحد ان يكلمه الله الا وحيا او من
وراء حجاب او يرسل رسولا فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الاولي الضروري الذي يكون عين الكلام مقصودا اصليا و
غاية اولية والثاني اشارة الى كلام يكون واردا بواسطة حجاب معنوي ويكون المقصود شيئا اخر يكتفي في حصوله
نفس الكلام لكونه من اللوازم الغير المنفكة فهو كالضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان حسيا او لازما والطاعة
لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة او مستلزما لها والثالث اشارة الى الادنى في الكلام وهو النازل الى اسماع الخلايق
واذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة و
الاباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا فانه فوق اهل الله واياك ان تظن ان تلقي النبي صلى الله عليه واله كلام الله بواسطة
جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبي ص او يقول ان النبي ص كان مقلدا لجبرئيل كما ان الامة للنبي صلى الله عليه واله
هيهات اين هذا من ذاك هما نوعان متباينان كالامر والتقليد لا يكون علما اصلا ولا سماعا حقيقيا ابدا **فصل**

في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة قال بعض المحققين ان كلام الله غير كتابه والفرق بينهما بان
احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب وبان احدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق والاول دفعي
الوجود والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح
بالبصر او هو اقرب واما عالم الخلق فمشتمل على الكثرة والتغير ومعرض الاستواد لقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين اقول ولا حد ان يقول ان الكلام والكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار وهذا انما ينكشف عليك بمثال
في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المثل لا عن المثال فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتابا فانه
يصدق على كلامه انه كتاب وعلى كتابه انه كلام بيان ذلك انه اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ انشأ في الهواء الخارج
من جوفه وباطنه بحسب استعداده الباطني النفساني الذي هو بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيئات الاصوات
والحروف والكلمات حيثما تنفس وانتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية و
العشرين وما يتركب منها كالانسان في غيب الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات صور
الحقائق الامكانية لظهور الشؤون الالهية ومكنونات الاسماء الحسنى والصفات العليا على مجالي الماهيات وهياكل الممكنات
ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق المطلق ودرجات الشدة والضعف الحاصلة
من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية وغيب الغيوب وقد سبق في السفر الاول الفرق
بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد وانهما غير الوجود الحق الاول اذا تقرر هذا فنقول لصور هذه الالفاظ و
الكلمات لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاولى بالوجوب والثانية بالامكان فهي
باحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الاخر كتابة فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن
اذا نسبت واضيفت اليه فتلك النسبة اما على سبيل نسبة الصور الى القابل فيكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان
ومع يحتاج الى فاعل مباين ومصور او نقش مغاير اذ القابل شانه القوة والاستعداد الصحيح لا الفعل والايجاد والشئ
لا يمكن وجوده بمجرد الامكان والقوة والفعل والقبول فلا بد له من مخرج اياه من القوة الى الفعل والفاعل المباين
لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتبا ومصورا لا ناطقا ومتكلما وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا فهذا الاعتبار
يكون المتشكل بهذه الحروف والالفاظ كاتبا والنفس الهوائي بمنزلة لوحا بسيطا وهذه الحروف والالفاظ ارقاما

كتابية صورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور وكما اذا اضيفت اليه اضافة الفعل الى الفاعل والوجود الى الموجد
وكانت النسبة اليه بالوجوب لا بالامكان فكان الماخوذ بهذه الحيثية كلاما والموصوف به متكلما وهو المجموع الحاصل من النفس
والهواء وسائر ما يدخل في سببية تلك الصور والهيئات وكان المجموع الماخوذ على هذا الوجه شخصا متكلما لصدق حد المتكلم عليه
وهو الذي قام به الكلام لا استقلاله بتصوير المعاني وترتيب الحروف والمباني من غير حاجة الى عامل وناقش مباين للذات
عنه فاذا ظهر لك ان مجرد كون صور لفظية بعينها كلاما وكتابا باعتبارين وكون الهواء النفسي ايضا كاتبا ومتكلما من
وجهين فقس الحال فيما وراء ذلك المتنفس الهوائي سواء كان فوقه كالنفس والعقل والباري او تحته كالقرطاس و
التخت والتراب فالنفس المرتسم فيها الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم
ناطق بالاعتبار الاخر لان لها وجها الى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور ولها ايضا وجه الى ما
يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام وهكذا القياس في سائر المواضع فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب
من جهة فافهم يا حبيبي ما ذكرته واعلم قدره فانه حري بذلك لانه من الواردات الكشفية المختصة بنا وفي هذه الاسفار
فيه فوائد كثيرة لا يسع المحال عدها جميعا منها انه حقيق بان يتصالح فيه اهل المذاهب الكلامية في باب الكلام وعدد ثم
طايفتان المعتزلة فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام والاشاعرة فقالوا انه من قام به الكلام وقد علمت صدق التعريفين
عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم منه تعالى اذ نسبة هذا العالم الى الباري عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب
وعند طايفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم فكن طايفة اخرى رأوا ان النسبة اليه تعالى غير هاتين النسبتين كالخلق
والامر ومنها سر فناء العالم الكوني وزواله ودثوره ومنها سر بعث الارواح وحشر الاجساد جميعا كما سنحققه عليه
في مباحث المعاد انشاء الله **فصل** في وجوه من المناسبة بين الكلام والكتاب ولعلك قد تنبهت بما اشرنا
اليه ان عالم الامر بما فيه احق بان يكون عالما قوليا وكلاما الهيا ونظاما جمليا وان عالم الخلق بما فيه احرى بان يكون
عالما فعليا وكتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا اياه فمن وجوه المناسبات انه كما ان كلام الله مشتمل على الايات
كقوله تعالى تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق فكذلك الكتاب يشتمل عليها ايضا تلك ايات الكتاب المبين ومن الكلام
اذا تشخص وتنزل صار كتابا كما ان الامر اذا نزل صار فعلا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فصحيفة وجود
العالم الفعلي الخلقي هي كتاب الله عز وجل واياتها اعيان الكاينات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله ان في

اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لايات لقوم يتقون وهذه الايات البينات الحقيقية انما ثبتت وكتبت
في عالم الافاق في صحايف موادها الجسمانية ليتيسر لاولي الالباب من جهة التلاوة لها والتدبر لمعانيها والتنبه لاشاراتها
وعجايبها انما لان يتفطنوا بالايات الامرية العقلية الثابتة في عالم الانفس والعقول ليتنقلوا من المحسوس الى المعقول ومن
عالم الشهادة الى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا الى الاخرة ويحشروا الى الله مسترجعين راجعين اليه كما قال تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق قال بعض المحققين ان الانسان ما دام في مضيق البدن
وسجن الدنيا مقيدا بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الايات الافاقية والانفسية على
وجه التمام ولا يتلوها دفعة واحدة الا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف ويوما بعد يوم وساعة بعد ساعة فيتلو اية
ويغيب عنه اخرى فيتوارد عليه الاوضاع ويتعاقب له الشؤون والاحوال وهو على مثال من يقرأ طومارا وينظر الى
سطر فيغيب عنه اخر وذلك لقصور نظره وفتور ادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال تعالى وذكرهم بايام
الله ان في ذلك لايات فاذا قويت بصيرته وتكحلت عينه بنور الهداية والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيخرج من
نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى فسحة عالم الامر والنور فيطالع دفعة جميع ما في هذا الكتاب الجامع للايات
من صور الاكوان والاعيان كمن يطوي عنده السجل الجامع للسطور والكلمات واليه الاشارة بقوله تعالى يوم نطوي
السماء كطي السجل للكتب وقوله والسموات مطويات بيمينه وانما قال بيمينه لان اصحاب الشمال واهل الشمال ليس
لهم نصيب في طي السماء بالقياس اليهم وفي حقهم غير مطوية ابدا لتقيد نفوسهم بالامكنة والغواشي كما قال تعالى لهم
من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش **فصل** في مبدأ الكلام والكتاب وغايتهما اعلم ان الكلام والكتاب لكونهما
من الممكنات بداية ونهاية ولما كان الانسان مفطورا على صورة الرحمن فلننظر اليه اولا في بيان كيفية صدورهما منه
وعودهما اليه لتكون هذه ذريعة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدأ والغاية ومرقاة اليها فنقول ان الانسان
اذا حاول ان يتكلم بكلام او يكتب كتابا فيبتدئ هذه الارادة اولا صورة [illegible] حاصلة في قوة نفسه الناطقة على وجه
الاجمال والبساطة ثم ينشأ من هذه القوة اثر في النفس الناطقة في مقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوي ثم ينشأ
منه اثر في معدن التخيل وهي نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ونسبته الى القلب المعنوي نسبة الكرسي الى
العرش وهو مستوى الرحمن ونسبته الى مظهريهما وهما القلب الصنوبري الشكل والدماغ المستدير الشكل كنسبة

الفلك الاعلى وفلك الكواكب الى العرش والكرسي الحقيقيين لان هذين مظهراهما ومستواهما ثم يسري منه اثر الى
الدماغ بواسطة الروح الحيواني الذي هو جوهر لطيف جسماني شبيه بالفلك وحار غريزي سماوي وذلك الاثر
هو الصورة الخيالية للكلام او الكتاب ثم يظهر منه اثر وهو صورته المحسوسة في الخارج بواسطة الالات والاعصاب
والجوارح والاعضاء فيوجد صورة الصوت والحرف في صحيفة الهواء او صحيفة القرطاس وهذا غاية نزوله من عرش
القلب او ما هو اعلى منه الى البسيط الهوائي او الارضي ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو عضو عصبي او من صفحة
احوال العين وهو عضو عصبي ومن كل منهما بواسطة العضلات والاوتار الى الاعصاب ومن الاعصاب الى [illegible]
ومنها الى الروح الدماغي ومنها الى الروح النفساني ومنه الى معدن التخيل ومنه الى القوة النفسانية ثم الى العقل
النظري وما بعده على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى كما ان الاول على وجه الاخس فالاخس والادون فالادون فهذا
الترتيب الصعودي على عكس النزولي فكانهما قوسان بداية الاولى بعينها غاية الثانية كما بدأنا اول خلق نعيده فاذا
علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدأ كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة الى هذا المقام لان ذلك من عجايب
سر الادمي واعلان حقايق ايات الله وبدايع حكمته وجوده ورحمته ثابتة اولا في علم الله وغيب غيوبه على وجه
لا يعلمها الا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي ايضا مسطورة في اللوح المحفوظ
بل في عقول الملائكة المقربين ثم يرتسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم ينتسخ منها في الكتب والالواح السماوية القابلة
للمحو والاثبات وهكذا الى السماء الدنيا ثم ينزل من السماء الى الارض نجوما بحسب المصالح والاوقات وهكذا كان المتكلم
يتفكر اولا ويخطر بالروح ويحضر في خياله صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد الضمير الى حدود الضماير
المتفاوتة والغيوب المترتبة الى الخارج وعالم الشهادة فكذلك صورة حكم الله تعالى واظهار ما في مكامن علمه
ومفاتيح غيبه وخزاين رحمته اذا خرجت من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول ونهاية
تدبير الامر كما قال تنزيلا ممن خلق [illegible] والسموات العلى وقال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيه فحصل
ذلك اوان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقوله
ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا لقد احصاهم وعدهم عدا وكلهم اتيه يوم القيمة فردا وهذا الاتيان
الى الرحمن لا يكون الا في صورة الانسان ومن سبيل اطواره بل نقول من سبيل النظر في حال الانسان الكامل ودرجاته

في الكمال ان المتامل منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم وراء السماء والارض وما بينهما ظهر صورته في قلبه
حتى انه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده اتم من حضور الصورة الخارجية بين يدي
حسه ثم يتأدى من خياله صورة الى نفسه ومتى ان كان ذا عقل بالفعل الى العقل البسيط المتحد بالعقل الفعال فيحصل
حقايق الموجودات حتى دخلت اولا في الحس ثم في الخيال وعالم المثال وهو العالم الامر والعقل الفعال نسخة عالم الحس
موافقة لنسخ تلك العوالم وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الالهي هذه النسخ والكتب
مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب فما في القلم سابق على ما في اللوح
المحفوظ وهو سابق على ما في لوح المحو والاثبات وهو سابق على ما في صحيفة الاكوان المكتوبة بمداد المواد الجسمانية الكونية
وترتيبها في الوجود الاعادي على عكس ترتيبها الابتدائي فيقع وجودها الحسي وجودها الجسماني المادي ثم يتبعه
وجودها المثالي القدري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط العلي
الاجمالي ويتبع ذلك كله العلم الالهي الذي يرجع الامر اليه كما كان وهو قوله ان الله يبدا الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون وهذا ايضا
من لطايف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انسانا كبيرا بعدما كان عالما صغيرا فكان الوجود كله
كشخص واحد دار على نفسه وكانه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته والعالم كله تصنيف الله تعالى وابتدا بالعقل واختتم
بالعاقل كما قال اولم يروا كيف يبدئ الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدا الخلق
ثم الله ينشئ النشاة الاخرة ان الله على كل شيء قدير

فصل في فايدة انزال الكتب وارسال الرسل الى الخلق

اعلم ان
الله تعالى لما اراد الابداع وحاول ان يخلق حقايق الانواع لظهور اسماءه وصفاته كان عنده علوم جمة من غير مجال
وكلمات كثيرة من غير الة لسان ومقال وكتب عديدة بلا صحايف ولا اوراق كانها قبل وجود الانفس والافاق خاطب
فخاطب كن من كان في علمه ولم يكن في الوجود سواه فاوجد عالما اوجد من وفا عقلية وكلمات ابداعية قائمة
بذواتها من غير مادة وحركاتها واستعداداتها وهو عالم القضاء العقلي ثم اخذ في كتابة الكتب وتصوير الكلمات و
ترتيب الايات على لوح الاجرام والابعاد وتصوير البسايط والمركبات بمداد المواد وهو عالم القدر التفصيلي كما قال
الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن وكما قال فقضيهن سبع سموات في يومين و
اوحى في كل سماء امرها ولما تمت لكتابة جميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمي وقراءة هذه الايات الكلامية والكتابية

والتدبر فيها بقوله فاقرؤا ما تيسر من القران وبقوله اقرا باسم ربك الذي خلق وقوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض
وقوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا
وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وحيث كنا في الابتداء ضعفاء العقول ضعفاء
الابصار كما قال وخلق الانسان ضعيفا فلم يكن تصل قوة انظارنا الى اطراف هذه الارقام واكناف هذه الكلمات العظام لقائم
حروفها وتعالى كلماتها وتباعد اطرافها وحافاتها وقد ورد عن بعض المكاشفين ان كل حرف من كلام الله في اللوح
اعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على ان تقلوه ما اطاقوه فتضرعنا اليه بلسان احتياجنا واستعدادنا
اللهم ارحم على قصورنا ولا تؤيسنا عن روحك ورحمتك واهدنا سبيلا الى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا الى رضائك
وجنانك فتلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة وقدرته البالغة فاعطى لنا نسخة
مختصرة من اسرار كتبه وانموذجا من معاني كلماته التامات فقال وفي انفسكم افلا تبصرون والمراد منها نفوس الكمل
من الانبياء والمرسلين لان نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين بل كتاب مرقوم يشهده المقربون
مشتمل على ايات الملك والملكوت واسرار قدرة الله والجبروت ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة واوتيت جوامع الكلم
وارسل الينا رسولا كريما ونورا مبينا وقرانا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيل من العزيز الرحيم فجعل نسخة وجوده
نجاة الخلق من عذاب الجحيم وكتابه خلاصا من خيالات الشياطين والقران النازل معه براءة الصدور من سلاسل تعلقات
النفس ووساوس ابليس اللعين تبصرة فافتح بصيرتك يا انسان بنور معارف القران وانظر اولا بنور الرحمن
باخوته الرسول الهادي الى عالم النور والرضوان واكمل ان البارى وخليفة الذات في اول الاولين وخليفة الله وداني
الذات في اخر الاخرين كما بدءكم تعودون فالله سبحانه رب الارض والسماء وهذه الخليفة مراة يرى فيها كل الاشياء
ويتجلى فيها الحق بجميع الاسماء وينكشف بنور هيئته حجة المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه النبي اولى بالمؤمنين
من انفسهم فاعرفه ايها السالك الى الله حتى تعرف ربك قال تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله وقال الرسول
صلى الله عليه وآله من راني فقد راى الحق فصح يا مسكين نسبتك اليه لانه الاصل في الوجود والمؤمنون بالله
واليوم الاخر تابعون له في المقام المحمود والمؤمن من صحت له نسبة التابعية كمراة وقعت في محاذاة مراة حاذت
الشمس فيحصل معه في النور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا واعلم ان من سوي صحة قلبه عن نقوش

الاغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقل مراة عين عقله عن غشاوة الوساوس والعادات وبانت نفسه من
نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحشر اليه لا باقيا ببقاءه من كان لله كان الله له فاذا رجع الى الصحو
بعد المحو وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل لتمكنه في حضرة الاحدية واستغراقه
في الحق المشترك الجامع بين الحضرتين الحقية الامرية والخلقية نفذ حكمه وامره واستجيب دعوته وتكرم بكرامة التكوين
وتكلم بكلام رب العالمين وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

فصل في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من عند الله بواسطة الملك على قلب النبي عليه السلام وفؤاده ثم الى الخلق الله وعباده لبرزه من الغيب الى الشهادة

اعلم ان هذا القران الذي بين اظهرنا كتاب الله وكلامه جميعا دون ساير الكتب السماوية
النازلة على ساير المرسلين سلام الله عليهم فانها ليست بكلام بل كتب بيد رسولها ويكتبونه بايديهم وان كان كل كتاب
كلاما بوجه كما مر لكن الغرض هيهنا كونه كلام الله خاصة وايضا نقول ان هذا المنزل من الكلام على نبينا عليه السلام قران
وفرقان جميعا وساير الكتب السماوية فرقان فحسب والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي
النفساني فهذا المنزل بما هو كلام الحق نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين
لا المحبين فقط لقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وقوله نزل على قلبك بالحق وقوله وبالحق
انزلناه وبالحق نزل وهو بما هو كتاب ناموس ونقوش وارقام وفيها ايات احكام نازلة من السماء نجوما على
صحايف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في صحايفهم واعمالهم والواحهم بحيث يقرءه كل مسلم قادر
ويتكلم بها كل متكلم ويعمل باحكامها كل عامل من فوقها يقصدون وبما فيه يعملون ويتساوى فيه الانبياء والامم كما
في قوله وانزل التورية من قبل هدى للناس وقوله وعندهم التورية فيها حكم الله واما القران العظيم الكريم ففيه
عظايم العلوم الالهية كان يتعلمها رسول الله خاصة واهل بيته الكرام سلام الله عليه وعليهم لقوله وعلمك ما لم تكن
تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وفيه كرايم اخلاق الله تخلق بها رسول الله لقوله انك لعلى خلق عظيم اذ كان خلقه
القران كما روي هذا فاذا علمت هذه المقدمات فنقول في كيفية النزول كما يجي بيانه مفصلا في مسايل النبوات ان سبب
انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني اذا تجرد عن البدن وخرج من وثاقه من بيت قالبه وموطن طبعه
مهاجرا الى ربه لمشاهدة اياته الكبرى وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات

لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الاعلى وهذا النور اذا تاكد تجوهر كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء في
لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلالا
فيه اسرار ما في الارض والسماء ويترائى منه حقايق الاشياء كما يترائى بالنور الحسي البصري الاشباح المثالية في قوة
البصر اذا لم يمنعها حجاب والحجاب هيهنا هو اثار الطبيعة وشواغل هذا الادنى وذلك لان القلوب والارواح بحسب
اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرا عليها ظلمة تفسدها كالكفر او حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري
مجريها كما في قوله فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاذا اعرضت النفس عن دواعي
الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت دون توجهها
شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت
وراى عجايب ايات الله الكبرى كما قال سبحانه لقد راى من ايات ربه الكبرى ثم ان هذا الروح اذا كانت قدسية شديد
القوى قوية الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شان عن شان ولا يمنعها من جهة فوقها جهة
تحتها فيضبط الطرفين ويسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت لا كالارواح
الضعيفة التي اذا مالت الى جانب غاب عنها الجانب الاخر واذا ركنت الى مشعر من المشاعر ذهلت من المشعر الاخر
فاذا توجهت هذه الروح القدسية التي لا يشغلها شان عن شان ولا يصرفها نشاة عن نشاة وتلقت المعارف
الالهية بلا تعلم بشري بل من الله يتعدى تاثيرها الى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهده بروحه القدسي
وتبرز منها الى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره
شخصا محسوسا في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة فالشخص هو الملك
النازل باذن الله الحامل للوحي الالهي والكلام هو كلام الله وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله وهذا الامر المتمثل بما معه او
فيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في الخارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم الباطن ولا قدم له
في اسرار الوحي والكتاب كبعض اتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفية الانزال
والتنزيل وتحقيق هذا المقام على الوجه اللايق به موكول الى موضع اخر كما مر في باب النبوات ولكن نزيدك لمعة
اخرى اشارة عقلية واشارة نورية عليك ان تعلم يا حبيبي ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية

المعاد وفيها اضافة النفس الى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذى لا يبقى زمانين كما علمت فى مباحث الطبيعة
لكل بدن يضاف اليه شىء من الادوات الملكية فانما هو كالبدن الحسى فى النشأة الاخرة اما ذواتها الحقيقية فانما هى
امرية قضائية قولية واما ذواتها الاضافية فانما هى خلقية قدرية بشأنها الملائكة اللوحية واعظمهم اسرافيل
صاحب الصور الناخص وسياق الاشارة الى حقيقة صوره فى مباحث المعاد وحشر الاجساد فهؤلاء الملائكة اللوحية
ياخذون الكلام الالهى والعلوم اللدنية من الملائكة العقلية ويثبتونها فى صحائف الواحهم القدرية الكتابية وانما كان
يلاقى النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى معراجه الصنف الاول من الملائكة ويشاهد روح القدس فى اليقظة فاذا اتصلت
الروح النبوية بعالمهم علم الوحى الربانى كان يسمع كلام الله وهو اعلام الحقائق والمكالمة الحقيقية وهى افاضة مشافهة
فى مقام قاب قوسين او ادنى وهو مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحى والالهام وهو الكلام الحقيقى كما روى وكذلك
اذا شاهد النبى الملائكة الاعلون فيسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم وكلامهم كلام الله النازل فى محال معرفتهم وهى ذواتهم
وعقولهم لكونهم فى مقام القرب وقد حكى النبى ص عن نفسه كما روى ليلة المعراج انه لما بلغ المقام كان يسمع فيه صريف اقلام
الملائكة ثم اذا نزل الى ساحة الملكوت السماوى يتمثل له صورة ما عقلها وشاهدها فى لوح نفسه الواقعة فى عالم الالواح
القدرية السماوية ثم يتعدى منه الاثر الى الظاهر وح يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من ان الروح القدسية
لضبطها الجانبين يشتغل بالمشاعر الحسية لكن لا فى الاغراض الحيوانية بل فى سبيل سلوك الرب سبحانه فهى ايضا فى
سبيل معرفة الله وطاعته لا جرم اذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجى سواء كان الخطاب بلا واسطة او بواسطة
الملك واطلع على الغيب فانطبع فى فص نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان يتشبح له من مثال الوحى
وحامله الى الحس الباطن فينجذب قوة الحس الظاهر الى فوق ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقى
لا كصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة الملك بصورته المحسوسة بحسب ما يحتمله فيرى
ملكا من ملائكة الله على غير صورته التى كانت له فى عالم الامر لانه اذا نزل صار خلقا مقدرا فيرى بصورته الخلقية
القدرية ويسمع كلاما مسموعا بعد ما كان وحيا معقولا او يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى اليه يتصل بالملك اولا
بروحه العقلى ويتلقى منه المعارف الالهية ويشاهد بعين بصيرة العقل آيات ربه الكبرى ويسمع بسمع العقل
كلام رب العالمين من الروح الاعظم ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ الالهى يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسبه ثم

عنده

يتحدر الى حسه الظاهر ثم الى الهواء وهكذا الكلام فى كلامه فيسمع اصواتا وحروفا منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون
غيره لانها نزلت من الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى ظاهره من غير باعث خارجى فيكون كل من الملك والكلام
والكتاب ينادى من غيبه وباطن سره الى مشاعره وهذه التادية ليست من قبيل الانتقال والحركة لملك الوحى من موطنه
ومقامه اذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل يرجع ذلك الى انبعاث نفس النبى ص من نشأة الغيب الى نشأة الظهور
ولهذا كان يعرض له ص شبه الدهش والغشى ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانباء والاخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب
وانزال الكلام من رب العالمين وعلم بما ذكر وجه ما قيل ان الروح القدسية يخاطب الملائكة فى اليقظة والروح
النبوية يعاشرهم فى النوم ولكن يجب ان يعلم الفرق بين نوم الانبياء عليهم السلم ونوم غيرهم كما الفرق ثابت بين يقظتهما
فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال ص ينام عينى ولا ينام قلبى وقال على ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ولعلك
بما ذكرناه تستطيع ان تذعن بان كلما كان يراه ويشاهده الروح النبوية فى عالم الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام
والتكلم والكتابة والكاتب فهذا امر مضبوط واجب الوقوع وليس باتفاقى ولاجل ذلك وقع فى كثير من مواضع القرآن
ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعا بذكر خلق السموات والارض وما فيهما كما فى قوله فى سورة آل عمران ان الله لا
يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم هو الذى انزل
عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقوله فيها تلك آيات الله نتلوها عليك
بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين ولله ما فى السموات وما فى الارض والى الله ترجع الامور وقوله فيها ان فى خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب وقوله فى الانعام وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم
وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين وقوله فى هود كتاب احكمت آياته
ثم فصلت من لدن حكيم خبير الى قوله الا فى كتاب مبين وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام وقوله فى الرعد
تلك آيات الكتاب والذى انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الله الذى رفع السموات بغير عمد
ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون
وقوله فى سورة ابرهيم الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد
الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض وقوله فى يونس الر تلك آيات الكتاب الحكيم الى قوله ان ربكم الله الذى خلق

السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر وقال ان فى اختلاف الليل والنهار وما خلق الله فى السموات
والارض لآيات لقوم يتقون وفى سورة يوسف وكاين من آية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقوله طه
ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقوله حم عسق كذلك يوحى
اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما فى السموات وما فى الارض وهو العلى العظيم وقوله فى الزخرف حم والكتاب
المبين انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم الى قوله ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم وقوله فى الدخان حم والكتاب المبين انا انزلناه فى ليلة مباركة انا كنا منذرين الى
قوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وقوله فى الجاثية تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان فى السموات
والارض لآيات للمؤمنين وفى خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من
السماء من رزق فاحيا به الارض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق الى
قوله فبشره بعذاب اليم وقوله وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا منه ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون وهذا التسخير
تسخير ذاتى انما وقع للانسان الكامل عند اتصاله بعالم الامر المحيط بالكل وقوله فى الاحقاف تنزيل الكتاب من الله العزيز
الحكيم ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى وقوله فى الجمعة يسبح لله ما فى السموات وما فى الارض الملك
القدوس العزيز الحكيم هو الذى بعث فى الاميين رسولا الى قوله لفى ضلال مبين الى غير ذلك من مواضع القرآن والسر فى ذلك
ان القرآن والآيات المنزلة هى بعينها آيات كلامية عقلية فى مقام وكتب لوحية فى مقام واكوان خلقية فى مقام والفاظ
مسموعة بهذه الاسماع الحسية او نقوش مكتوبة مبصرة فى المصاحف بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة والمجالى
متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة فصل فى كشف النقاب عن وجه الكتاب ورفع الحجاب عن سر
الكلام وروحه لاولى الالباب اعلم ايها المسكين ان هذا القرآن انزل من الحق الى الخلق مع الف حجاب لاجل ضعفاء
عيون القلب واخافيش ابصار البصاير فلو فرض ان باء بسم الله مع عظمتها التى كانت له فى اللوح نزل الى العرش لذاب
واضمحل الكرسى فكيف الى السماء الدنيا وفى قوله لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية
الله اشارة الى هذا المعنى قال بعض ائمة الكشف الروحى فى هذا المعنى كل حرف فى اللوح اعظم من جبل قاف وهذا
اللوح هو اللوح المشار اليه بقوله انه لقرآن كريم فى لوح محفوظ وهذا القاف رمز الى قوله ق والقرآن المجيد فان

القرآن

القرآن وان كان حقيقة واحدة لكنها ذو مراتب ومواطن كثيرة فى النزول واساميه بحسبها مختلفة وله بحسب كل
موطن ومقام اسم خاص ففى موطن يسمى المجيد بل هو قرآن مجيد وفى مقام اسمه عزيز انه لكتاب عزيز وفى آخر اسمه على
حكيم وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم وفى آخر كريم انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون وفى آخر مبين
ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وفى آخر حكيم يس والقرآن الحكيم وله الف الف من الاسامى لكن سماعها بالآذان
الظاهرة ولو كنت ذا سمع باطنى فى عالم العشق الحقيقى والجذبة الباطنية والمحبة الالهية لكنت ممن يسمع اسماءه و
يشاهد اطواره واعلم ان اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد احوالها شواهد عظيمة لمعرفة بطون
القرآن وانوار جماله واضواء آياته واسرار كلماته ولتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العليا لما مرت الاشارة اليه من ان
الكتاب الفعلى الكونى بازاء الكلام القولى العقلى وهو بازاء الاسماء والصفات الالهية لكن هناك على الوحدة والاجمال
وههنا على وجه الكثرة والتفصيل كما قال كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون وقوله كتاب احكمت آياته ثم فصلت
من لدن حكيم خبير وكما ان صور الكائنات من الارض والسموات وما بينهما وهى عالم الخلق تفصيل لما فى العالم العقلى
وهو عالم الامر فكذلك جميع ما فى العالمين الامر والخلق كتاب تفصيلى لما فى العالم الالهى من الاسماء والصفات قال
الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسمائه ففى هذه الآية اوجب الله تعالى على الناس
علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الآفاق والانفس لان علم الاسماء وهى ارباب صور الانواع والدعوة لا
يحصل الا بالتدبر فى المصنوعات والتامل فى المربوبات من كل ما فى الارض والسماوات ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر
فيها والتفكر فى احوالها فى كثير من الآيات وبسبيل هذا الباب من المعرفة ما سلكه العرفاء المحققون والعلماء الالهيون
وهم القائلون بان هذه الصور المتنوعة المتخالفة صور اسماء الله تعالى وظلال ومثل لها ومظاهر ومجال لما فى
العالم الالهى والصقع الربوبى وذلك لان كل ما يوجد فى عالم من العوالم ففى العالم الاعلى الالهى الاسمائى يوجد منه ما هو اعلى
واشرف وعلى وجه ابسط واقدس وما عند الله خير وابقى فصل فى تحقيق كلام امير المؤمنين وامام الموحدين
على عليه السلام كما ورد ان جميع القرآن فى باء بسم الله وانا نقطة تحت الباء اعلم هداك الله يا حبيبى ان من جملة الغايات
التى حصلت للسالكين السائرين الى الله وملكوته بقدم العبودية واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القرآن
بل جميع الصحف المنزلة فى نقطة تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات فى تلك النقطة الواحدة وقد بينا فى هذه

الاسفار وغيرها بالبرهان الحكمي ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وقال معلم الحكمة المشائين ومقدمهم في الميمر العاشر من كتابه المعروف باثولوجيا الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وقد صرح بهذا في غير موضع كتابه ونحن نمثل لك في هذا المعنى مثالا من المحسوس يقربك الى فهمه من وجه فانه اذا قلت الله ما في السموات وما في الارض فقد جمعت جميع الموجودات في كلمة واحدة واذا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت الى مجلدات كثيرة ثم قس على نسبة اللفظ الى اللفظ نسبة المعنى الى المعنى على ان نسبة عالم المعاني والتفاوت بين اقسامها وافرادها لا يقاس بنسبة عالم الالفاظ والتفاوت فيها ولو اتفق لاحد ان يخرج من هذا الوجود المجازي الحسي الى ان يتحقق بالوجود العقلي واتصل بدائرة الملكوت السبحاني حتى يشاهد معنى واسع بل شيء محيط ويرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه تعالى ثم يشاهد وجوده تحت نقطة باء البسملة بسبب الاسباب ويعاين عند ذلك تلك الباء التي في بسم الله حيث تجلت له عظمتها وجلالة قدرها ورفعة سرها فهيهات نحن ولامثالنا ان نشاهد من القرآن الا سوادا لكوننا في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من مد هذا المداد اعني مادة الابعاد والاجسام وهيولى الاضداد والاعداد والمدارك لا يدرك شيئا الا بما في قوة ادراكه دائما يكون من جنس مدركاته لا على عينها كما ذهبنا اليه فالحس لا ينال الا المحسوس والخيال الا المتخيل والعقل الا المعقول فلا يدرك النور الا بالنور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحن بسواد هذا العين لا نشاهد الا سواد ارقام الكلام ومداد نقوش الكتاب فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازي والقرية الظالم اهلها مهاجرا الى الله ورسوله في قطع المنازل التي بيننا وبين المطلب وادركنا الموت عن هذه النشأة والاطوار التي بعضها صورية حسية او خيالية او وهمية او عقلية وقطعنا النظر عن الجميع ومحونا وجودنا في وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا واخرجنا من المحو الى الصحو ومن الفناء الى البقاء ومن الموت الى حيوة ثانية باقية ببقاء الله فازت بعد ذلك من القرآن سواده اصلا الا البياض الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة واليقين المحض الذي لا يعتريه ريب تحقيقا بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا بقوله آتيناه من لدنا علما ومن ذلك نعرف الآيات من فاتحة الاصل وهو الامام المبين والذكر الحكيم ومن عنده علم الكتاب وهو امير المؤمنين علي عليه السلام لقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ولهذا نطق بانا النطق انا النقطة تحت الباء وقوله مشيرا الى صدره الشريف ان ههنا علوما جمة لو وجدت حملة واهل الكلام في الكلام قد

صح

خرج عن طور الاوهام وبعد عن اسلوب المباحثة والتعليم لكن المثل سايران الكلام مجبر الكلام وليعذر في احوال الحقيقة ان عشق الحبيب مجبر في علو اوصاف كماله ونعوت جماله وعد شمايله في ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسله وامره ونهيه وساير افعاله كما نحن بصدده ان شاء الله ولنرجع الى ما كنا فيه

فصل في بيان الفرق بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق

هذا ايضا علم ذوقي لا يوجد الا لصاحب بصيرة قلبية يعرف الفرق بين صورة محسوسة يكون مبدؤها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبدؤها من داخل الحس مع ان كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة والحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى ان يرى المحسوس بعين الحس محسوسا بعين الخيال ويرى الغيب شهادة في حقه وهذا ما تواتر نقله وتكاثر وقوعه ومما اتفقت روايته من هذه الامة ان رسول الله صلى الله عليه واله خرج يوما وبيده كتابان طوايا على كل يد على كتاب فقال اتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم ان في الكتاب الذي بيده اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء ابائهم وقبائلهم وعشايرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة وفي الكتاب الاخر الذي بيده اليسرى اسماء اهل النار واسماء ابائهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة الحديث في ايضاح ما تقدم من كيفية نزول الوحي والكتاب على الانبياء عليهم السلام يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق اذ لو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ما هي عليه في ذينك الكتابين لم يقدر عليها ولا يكفي ايضا الا ذاما قام بذلك ولم يف به كل ورق في العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من اهل البيت سلام الله عليهم اجمعين قد ورثه خلف عن سلف الى زمان ظهور المهدي عليه السلام وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكل ما يحتاج اليه الانسان حتى الارش في الخدش ومما حكي ايضا في هذا الباب عن بعض البلد من اهل الحاج انه لقي رجلا وهو يطوف طواف الوداع فاخذ ذلك الرجل بيده ح هذا الابله هل اخذت براتك من النار فقال الابله وهل اخذ الناس ذلك قال له نعم فبكى ذلك الابله ودخل الحجر وتعلق باستار الكعبة وجعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابة عتقه من النار فجعل الناس واصحابه يلومونه ويعرفونه ان فلانا مزح معك وهو لا يصدقهم وكان مستمرا على حاله فبينا هو كذلك اذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار فسر بها واوقف الناس عليها وكان من اية ذلك الكتاب انه يقرء في كل ناحية على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه من عند

الله والحكايات والاثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي الى الاطناب فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما اشرت اليه فنقول ان الاولى مما يبرز من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بعين الخيال اولا ثم بعين الحس ثانيا بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس ذلك من حيث انها يدرك اولا بعين الحس ثم بعين التخيل فوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الاخرة دون غيره من افراد الناس واهل الحجاب قلت لعل حصولها لغيره بسبب التبعية من جهة تاثير نفسه فيهم وسراية حاله اليهم لاسباب خفية لا يطلع على تفاصيلها ولا يبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب من حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة عن استعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجية ورجوعها الى الحس الباطن ومعدن الخيال وعالم الغيب

فصل في تحقيق قول النبي صلى الله عليه واله ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا

اعلم ان القرآن كالانسان ينقسم الى سر وعلن ولكل منهما ايضا ظهر وبطن ولبطنه بطن الى ان يعلمه الله ولا يعلم تاويله الا الله وقد ورد ايضا في الحديث ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن وهو كمراتب باطن الانسان من الطبع والنفس والصدر والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهر علنه فهو المصحف المحسوس والملموس والرقم المنقوش المحسوس واما باطن علنه فهو ما يدركه الحس الباطن ويستثبته القراء والمجودون في خزانة مدركاتهم ومخزوناتهم كالخيال ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل مخلوطا مع غواشي جسمانية وعوارض مقدارية الا انه يستثبته بعد زوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه كل انسان بشري واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخرويتان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات فالاولى منهما ما يدركه الانسان المتمكن من تصور المعاني بحدودها وحقايقها منفوضة عنها اللواحق الغريبة والاثار الخارجية المادية ماخوذا كل منها من المبادي العقلية من حيث يشترك فيه الكثرة ويجتمع فيه الاعداد في الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الاحاد بل الاضداد لا كما انها في عالم المواد والاجساد وهذا المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الانساني ما لم يتجرد عن مقام الخلق الى مقام الامر ولم ينفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه اذ ليس من شان المعنى في المادة ان يكون عاما لشيء كما ليس من المتخصص فيها كالمحسوس ان يكون معقولا على انك قد علمت ان كل مرتبة من الادراك سواء كان احساسا او تخيلا او توهما او تعقلا لا بد له من ضرب من التجرد وان كان

والمدركة

والمدركة على نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن الدنيا وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جدا فكذا درجات الوصول الى درك حقايق الاشياء والقرب من عالم الالهية والاخذ منه فالروح الانسانية تارة يتلقى من عالم التخيل والتمثل الجزئي وتارة يتلقى المعارف العقلية بجوهره العقلي الذي هو من جنس عالم الامر وتارة ياخذ المعارف الالهية من الله بلا حجاب من عقل او حس فان تصرف الحس وما يجري مجراه انما كان فيما هو من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل انما كان فيما هو من عالم الامر والتدبير فالذي يكون فوق الخلق والامر جميعا فهو محتجب عن الحس والعقل جميعا فلا يدرك نور الحق الا بنور الحق ولا ينال الا بقوة معلم الامر والخلق كما ورد عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين ع اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولي الامر بالامر بالمعروف الحديث والى التنقل في المقامات قال تعالى في صفة القرآن انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فذكر له اوصافا متعددة بحسب درجاته ومقاماته اولها واعلاها الكرامة عند الله وادناها التنزيل الى هذا العالم من عند رب العالمين كما ان له كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول الى عالم الامر وهو اللوح المحفوظ وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا وهو لوح المحو والاثبات ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ الهي ورتبة رفيعة لا يعلمها الا الله ولا يدركه احد من الانبياء عليهم السلام الا في مقام الاحدية عند انسلاخه عن القيود الامكانية وتجرده عن الكونين وخروجه من النشاتين وتجاوزه عن العالمين الخلق والامر وبلوغه قاب قوسين او ادنى كما اخبر خير الانبياء وافضل البشر عن حاله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والاشارة الى هذا المقام قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقوله لا يعلم الغيب الا الله وقوله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وفي الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله والاشارة الى مقام القلب المعنوي والحس الباطني قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله حكاية عن الكفار الجاحدين لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير والاشارة الى مقام الحس الظاهر من منازل القرآن قوله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله والاشارة الى تفاوت مقامات العلماء في درجات علمهم قال تعالى نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله حكاية عن الملائكة وما منا الا له مقام معلوم

تذكرة تمثيلية

وبالجملة ان للقرآن درجات ومنازل كما للانسان وادنى مراتب القرآن وهو ما في الجلد والغلاف كادنى مراتب الانسان وهو ما في الاهاب والبشرة

والقوات في كل مرتبة ومقام حلة يعقلونه ويكتبونه ولا يمسونه الا المطهرون بعد تمام حدوثهم او عن حدوثهم ونواهيهم
انسلاخهم من مكانهم او من امكانهم والقشري من الانسان لا يدرك الا القشر من القران كالمفهومات العربية والنكات
البيانية والاحكام العملية والسياسات الشرعية واما روح القران وسره ولبه فلا يدركه الا اولوا الالباب وذوو البصائر
اذ حقيقة الحكمة لا ينال الا بموهبة الله ولا يبلغ الانسان الى مرتبة يسمى حكيما الا بان يفيض الله عليه من حكمته حكمة ومن
لدنه علما لان العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم الحكيم من اسماء الله الحسنى فلا بد لمن له نصيب منهما ان يكون ذلك
بمجرد موهبة الله اياه لدنيا ولذلك قال سبحانه بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة الاية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
والله ذو الفضل العظيم وسمى الحكمة خيرا كثيرا وقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب
فصل في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون معرفة الكتاب مختصة باهل الله من ذوي البصائر و
الالباب اعلموا ايها الاخوان السالكين المعتنين بامر الدين وفهم غرايب الكلام المبين ان فهم غرايبه ورموزه وعجايبه مما
لم يتيسر لاحد من الناس وان كان من الاكياس الا من دارس علم اليقين وتعلم في مدارس آل ياسين ومكتب اهل التقديس
واهل الذكر الحكيم وقرأ الايات من ارقام اللوح العظيم ونسخة الاصل الكريم الذي هو الامام المبين وكان معلمه علمك ما لم تكن
تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ومؤدبه ادبني ربي فاحسن تاديبي وكان كاتب لوحه بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
فالله سبحانه معلمه لا سبب اخر من الاسباب كفكر او تقليد او قياس او رواية او سماع بل ان يتلقى القران من لدن عليم
حكيم او يسمع بسماع باطني مع عالم الغيب من عند مطاع ثم امين **رمز قرآني وتلويح كلامي** ان اول ما يكتب الاولاد
روح القدس في مكتب التقديس ما معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم ومعنى الم وطه ويس والقران الحكيم
ومعنى ص والقران ذي الذكر وق والقران المجيد ون والقلم وما يسطرون ومعنى الحروف المقطعة القرانية و
الكلمات التامات المفردة وبعدها الكلمات المركبة الفرقانية فان العناية الربانية لما تعلقت بتربية اطفال الارواح
العالية افادهم رزقهم من الباب ضرع الملكوت والجنان واذاقهم من لطايف الرحمة والرضوان اغذية لطيفة
روحانية في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل البشارة لئلا يطلع عليها الاغيار
ومن لم يكن لهم اهلية الوصول الى عالم الاسرار ومعدن الانوار فكتب الله اولا في الواح ارواحهم حروفا مجملة ومقطعات
مفردة لعلهم يذكرون وبصنايع اياتهم يصنعون وعلى شكل كتابتهم يكتبون والى منازلهم ومقاماتهم يرتقون درجات

الله يذكرون والى ربهم يرجعون لقد كنا حروفا عاليات تركنا في سطور سافلات وهذه الحروف المقطعة هي في
عالم السر الخفي الحروف المجملة وحروف الجمل وفي ذلك العالم يصير الحروف المتصلة منفصلة ويصير المنفصلات مجملة
متصلة لانه في يوم الفصل والتميز ليميز الله الخبيث من الطيب ويوم الجمع ايضا بوجه لقوله تعالى هذا يوم الفصل جمعناكم
والاولين وقوله ذلك يوم لا ريب فيه فاهل الدين الكرام في مقام التفرقة المعنوية والجمعية الصورية الانسانية يرون
الحروف المختلفة مجتمعة والمنفصلة متصلة والحرف الواحد بالمعنى حروفا متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا
المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة وكيفية نزولها في لوح الكتاب ثم في صدر من شرح صدره من اولي الالباب
كما اشار اليه بقوله ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون هذا القوم واشار الى تمام تحريرها بقوله قد فصلنا
الايات لقوم وقوله كتاب فصلت اياته فقد اتضح لك ايها السالك المسكين ان اول ما يرقم في لوح القاري المبتدي
حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الايات المكتوبة في الصحيفة القدسية ويطيع الله في امره تعالى اقرا باسم ربك
الذي خلق وقوله اقرءوا ما تيسر من القران وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر ويتيسر له القراءة ولقد يسرنا القران
للذكر فهل من مدكر وحينئذ يتاتى له المحافظة للقران والمداومة على تلاوة اياته فيحفظ الله تعالى قلبه عن وساوس الشيطان
كما قال وانا له لحافظون ويكون قلبه عند ذلك فلكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين وسماء مزينة
بكواكب ايات الكتاب المبين التي لها رجوم اوهام المعطلين ولغاليط الموسوسين واستراق المتخيلين كما قال وحفظنا
من كل شيطان رجيم الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين **اشعار تنبيهي** وجملة القول ان من لم يفتح عليه سلطان
الاخرة ولم يتم بعد من قبره هذه النشاة لم يطلع على معاني الكلام ورموز ايات القران وحروفه وكلماته ولم تحدث
الحروف المقطعة ولم ينحل له وجه قايله وسببه وعظمة كاتبه ومعنيه فانتبه يا مغرور وقم من مرقدك يا مكور
بسافر معك مسافر في سبيل مهاجرا الى الله ورسوله ومشاهدة ملكوته الاعلى واستماع اياته الكبرى ولا تجلس مع
اهل الغفلة والبطالة وذر الذين اتخذوا دينهم هزوا واشتغلوا بدنياهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا ذلك
مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه ووبخهم بقوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا
وشكى الى الله رسوله منهم بقوله يا رب ان قومي اتخذوا هذا القران مهجورا رب رجل اديب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة
والنحو والبلاغة متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصام والالزام في علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف القران كما هو

كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده ولم يرغب بعد الى ما هو بالحقيقة علم ونور وفقه وحكمة لاعراضه عن ذلك بما
اكب عليه الجمهور مما يعدونه علما وايمانا وفقها وايقانا فاخرج ايها العاقل من بيت جاهك وعتبة بابك واخلع عنك
لباس اهل الجاهلية وانطلق من قيودك الوهمية ورسومك العامية لترى عجايب قدرة الله وعظمته في انزال القران
وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزاين السموات والارض بمفاتيح علم الغيب المودع من عند الله والرب
فان ادركك الموت في الخروج عن بيت نشاتك الاولى الى الفطرة الثانية والنشاة الاخرة فقد وقع اجرك على الله بل
الله موليك وهو اجرك وجزاك كما قال ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على
الله **فصل** في نعت القران بلسان الرمز والاشارة اعلم ايها المتدبر المتامل ان القران اذا كشف نقاب العزة
عن وجهه ورفع جلباب العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل عليل داء الجهل ويروي كل غليل طالب الحيوة الحقيقية و
يداوي كل مريض القلب بعلل الاخلاق الذميمة واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله ان القران هو الدواء وان
القران غنى لا فقر بعده ولا غنى دونه والقران هو حبل الله المتين النازل الى هذا العالم لنجاة المقيدين بسلاسل
التعلقات واغلال الاثقال والاوزار من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن والفرج والذهب والفضة
والخيل وطول الامال وهو مع عظمة قدره وماواه ورفعة سره ومغناه مما تلبس بلباس الحروف والاصوات واكتسى
بكسوة الالفاظ والعبارات رحمة من الله العباد وشفقة على خلقه وتانيسا لهم وتقريبا الى افهامهم ومداراة معهم
ومنازلة الى اذواقهم والا فالتراب ورب الارباب في وجه كل حرف من حروف القران رمز واشارة وغنج ودلال وجلب
لقلوب العشاق المشتاقين الى روح الوصال فوقع النداء من عالم السماء لتخليص الاسراء من هذا الهوى وسجن الدنيا
بقوله فذكرهم فان الذكرى تنفع المؤمنين فبسطت شبكة الحروف والاصوات مع حبوب المعاني لصيد طيور السموات
ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك المبدع الخلاق ومخترعها ومعيدها ومبديها وانما الغرض الاصلي اصطياد نوع
خاص من الطيور السماوية برزق مخصوص سماوي من اغتذى به طيور نفوس الادميين وهي الحمامة المطوقة بنهم منطق
الطير كله وهو المقصود من بسط الشبكة في الارض ودون غيرهم سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وكان
بعضهم لقصوره لا يطيق ملاحظة هذا الامر الذي به قوة القلوب وغذاء الارواح فالجموا عما لا يطيقوا خوض غمرته بحكمة
بلجام المنع وقيل لهم اسكتوا انما هذا خلقتم لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ما للعميان وملاحظة حقايق الالوان و

اما من استنار مشكوة قلبه اقتباسا من نور القران فادرك اسرار الامور والكلمات والايات كما هي فقيل لهم تادبوا بادب
الله ورسوله واسكتوا فيسروا ولا يسرهم ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سببا لهلاكهم وانزلوا
الى السماء الدنيا من جنتهم على اهل الناس لضعفاء الابصار وتقتبسوا من بقايا انوارهم المشرقة المشرقية من وراء حجب
بينكم وبينهم وكونوا كما قيل شربنا واهرقنا على الارض فضلة وللارض من كاس الكرام نصيب ولذلك يوجد في القران ما
فيه صلاح كل احد وما يرزق من الارزاق المعنوية والصورية الا ويوجد في الكتاب قسم منه لاهله ومتاعا لكم ولانعامكم
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكما يوجد فيه من حقايق الحكم ولطايف النعم التي فيها غذاء الارواح والقلوب فكذلك
يوجد فيه العلوم الجزئية والاغذية والادوية الصورية من القصص والاحكام والمواريث والمناكحات والديات و
غيرها مما ينتفع به المتوسطون في المنازل والعوالم ففيه الاغذية المعنوية والصورية معا ولانعام الاخروية والدنيوية
جميعا فما من شيء الا وفيه تبيانه ولو كان من باطنه طريق الى ملكوت القران وانه لتعرف كونه تبيانا لكل شيء **تنبيه
واشعار** اعلم ان خطابات القران كقوله يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا مما يختص باحباء الله الصالحين واولياءه
المقربين لا المبعدين المطرودين والجاحدين المنكرين اذ ليس لهم نصيب من رزق معاني هذا الكلام والكتاب الا قشور
الالفاظ والمباني لانهم عن السمع لمعزولون ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون لان العناية
الالهية ما سبقت لهم بالحسنى فكما كان اول هذا الامر واخره وانت ايضا يا حبيبي لو لم تكن ممن قضى الله فيك خيرا ولم تكن
اهلا لذلك بحسب ما يسر لك هذا الامر العسير في التقدير لما وقع منك الا التقليد كالعميان ان كنت من المسلمين لم تكن من
الجاحدين واذا كنت اهلا له وقد اعطاك الله عينا صحيحة غير مكفوفة بحجاب تقليد ولا ماوفة بافة عصبية فاذا فتحت عينك
ابصرت ما هو بين يديك فلا تحتاج الى قايد يقودك واما المقلد فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى القايد ولكن ليس كل ما يه
قايدا ويفعل يمكن للمقلد ان يقلده فيه انما التقليد يجري في الامور الناقصة والاعمال الدنية فالاعمى يمكن ان يقاد ولكن
الى حد ما فاذا ضاق الطريق وصار احد من السيف وادق من الشعر يقدر الطاير على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يتخير
وراءه اعمى وكذا اذا دق المجال ولطف المدرك مثلا لم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر
بنفسه وربما لم يقدر على ان يستصحب وراءه اخر فلو فرض القايد كالطير في طيرانه الى اوج عالم الملكوت بجو السماء الجبروت او
كالسابح الماهر في سباحة ابحر الحقايق والمعاني فلا يمكن للاعمى تقليد ذلك القايد في الطيران ولا اللزوم المتعبد عن اصل

السر تقليد هذا وسير البحر في هذه العلوم التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه فنسبة التعبير فيها على الحقيقة الى ما يدركه جماهير
الناس وفيه عامة افكارهم كنسبة المشي على الماء الى المشي على وجه الارض فالمشي على الارض يمكن ان يتعلم واما المشي على الماء فضلا
عن الطيران في الهواء فلا يكتسب بالتقليد او بالتعلم بل ينال بقوة اليقين ولذلك لما قيل للنبي صلعم ان عيسى يقال انه يمشي
على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشى على الهواء فلا اهل القرآن وهم اهل الله خاصة يجعل الله اعينا يبصرون بها آيات الله و
لهم آذان يسمعون بها كلماته وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشريعته وايد يبطشون بها مواثيق كرمه ورحمته وارجل
يمشون بها في ادراكاته ومنزل جوده ورافته **فصل** في الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها قد ذكر
الشيخ المحقق محيي الدين الاعرابي في الباب السادس عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية انه قال صلى الله عليه و
الحكاية عن نفسه على طريق التقدم انه اسرى به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام وهو قوله لنريه من
آياتنا انه هو السميع البصير فالضمير في انه هو يرجع الى محمد صلى الله عليه واله فانه اسرى به فراى الآيات وسمع صريف
الاقلام فكان يرى الآيات ويسمع منها ما حظ السامع وهو الصوت فانه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت قيل انه
بقي له من الملكوت فوقه ما لم يصل اليه تخصه من حيث هو اول ولكن وصل من حيث انه سميع الى اسماع اصوات الاقلام
وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الاحكام وهذه الاقلام رتبتها دون رتبة القلم الاعلى ودون اللوح المحفوظ فان الذي
كتبه القلم الاعلى في اللوح المحفوظ لا يتبدل وسمي اللوح المحفوظ لان المكتوب فيه محفوظ من المحو فلا يمحى ابدا وهذه الاقلام
التي رتبتها دون رتبة القلم الاعلى تكتب في الواح المحو والاثبات وهو قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وهذه الالواح
يتنزل الشرايع والصحف والكتب على الرسل صلوات الله عليهم اجمعين ولهذا يدخل في الشرايع النسخ ويدخل في الشرع
الواحد النسخ في الاحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم وقال ايضا ومن هذه الكتابة قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى
ومن هذه الالواح وصف نفسه بالتردد وانه يتردد في نفسه في قبض روح نسمة المؤمن بالموت وهو قد قضى عليه
من هذه الصفة الالهية التي كنى عنها بالتردد الكون في الامور ثم قال وهذه الاقلام هي رتبتها والملك الموكل بالمحو ملك
كريم على الله هو الذي يمحو على حسب ما يامره به الحق تعالى والاملاء على ذلك الملك والاقلام من الصفة الالهية التي كنى
بالوحي المنزل على رسوله بالتردد ولولا تحصل هذه الحقيقة الالهية ما اختلف امر في العالم ولا حال احد في امر ولا تردد
فيه وكانت الامور كلها حتما مقضيا كان هذا التردد الذي يجده الناس في نفوسهم حتم مقتضى وجوده فيهم اذ كان

العلم

العالم محفوظا بالحقايق ثم قال فقد انبأتك بكتابة هذه الاقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله صلعم من العلم الالهي
ومن يمد هذا الى حقيقة الهية مستندها وما اثرها في العالم العلوي من الافلاك والكواكب الافلاك وما اثرها في
العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحوي على اسرار غريبة ومن احكام هذه الاقلام يكون جميع التاثيرات في العالم
ابدا ولا بد لهذا ان يكتب وتثبت انتثار الكواكب وانحلال الاجرام الفلكية وخراب هذه الدار الدنياوية وانتقال العمارة
في حق السعداء الى الجنان العلي التي ارضها سطح الفلك الثامن وجهنم الى اسفل السافلين وهي دار الاشقياء واما القلم
الاعلى فما ثبت في اللوح المحفوظ كل شيء يجري من هذه الاقلام من محو واثبات فمن اللوح المحفوظ اثبات المحو في هذه الالواح
واثبات الاثبات ومحو الاثبات عند وقوع الحكم وانتهاء امر ما فهو مقدس عن المحو فانه عين علم القلم الالهي باصطلاحه كلها
وعواقبها مفصلة مسطورة كل ذلك على الوجه الثابت وذلك بتقدير العزيز العليم ولقلوب الاولياء من طريق
الكشف الالهي الحقيقي في التمثل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله صلعم في عرض الحايط انتهى كلامه
انما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لانه كلام محقق مشاهد ذي البصيرة ولم اتعرض لشرح معانيه وحل رموزه
وتطبيق مقاصده على اسلوب البرهان لان المذكور في مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما
المذكور في مباحث علمه تعالى بالاشياء اجمالا وتفصيلا **فصل** في ذكر القاب القرآن ونعوته لما علمت الفرق بين
كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل فالفعل زماني متجدد والامر الله بري عن التغير والتجدد
كذا علمت الفرق بين كونه التنازل قرآنا وكونه فرقانا وان احدهما بسيط والآخر مركب فقد حصل ههنا اربعة القاب
الكلام والكتاب والقرآن والفرقان فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلي ينكشف به احوال المبدأ
والمعاد ويتراءى منه حقايق الاشياء ويهتدى به في ظلمات بر الاجسام وبحر النفوس ويظهر به للسالكين الى
الدار الآخرة طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه
سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم فقوله نور اشارة الى رتبة العقل
القرآني البسيط المسمى بالعلم الالهي وقوله كتاب اشارة الى رتبة العلم التفصيلي المثبت في اللوح المحفوظ والاشارة
الى هاتين المرتبتين قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للقرآن والتفصيل للكتاب وقال ومن كان ميتا
فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ومن اسمائه الحكمة وهي افضل علم

بانه معلوم فلا حكيم بالحقيقة الا الله ولهذا قيل انها موهبة ربانية لا تحصل بسعي واكتساب ولا يوصف بها الا المتجردون
عن جلابيب البشرية والمنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن شوايب الخليقة كما قال
ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم نعم قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة ومن اسمائه
الخير قال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن اسمائه الروح قوله تعالى يلقي الروح بامره على من يشاء من عباده
لينذر يوم التلاق ومنها الحق لانه ثابت لا يتغير ابدا من حق الامر اذا ثبت ولانه صادق مطابق للواقع لا يعتريه شك ولا
ريب قوله ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك الحق وقوله تعالى نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت
الذين آمنوا وقوله افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقوله بل هو الحق من ربك
لتنذر قوما ما اتيهم من نذير ومنها الهدى لانه يهدي الى الحق وهو الحق باعتبار آخر كما مر قوله تعالى ذلك هدى الله
يهدي به من يشاء وقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ومنها الذكر لانه ما يتذكر به امور الآخرة واحوال
المبدأ والمعاد وقوله تعالى انه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون ومنها النبأ العظيم لانه يخبر عن عالم الغيب و
الغيبات وعن اسرار النفوس وضماير القلوب قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون ومنها الشفاء لانه يقع به الشفاء
من الامراض النفسانية والاسقام الباطنية والآلام الاخروية من عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والرياء والنفاق
الرعونة والشهوة والغضب وحب المال والرياسة وساير الامراض المهلكة التي اذا استحكمت وتمكنت في القلب اعيت
الاطباء النفوس عن علاجها قوله تعالى قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم
عمى اولئك ينادون من مكان بعيد ومنها الرحمة قوله تعالى وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه و
هدى ورحمة لقوم يؤمنون وقوله وانه لهدى ورحمة للمؤمنين ومنها العلي الحكيم اما كونه عليا فلانه اصل حقيقته
من العالم العلوي العقلي واما كونه حكيما اي احكمه فلان القرآن كما ان له مقام عقلي قائم بذاته فيه حقايق الاشياء على
وجه بسيط اجمالي وان العقل بالفعل كما علمت عاقل ومعقول باعتبارين وكذلك القياس في كونه حكيما وحكمة فهو حكمة
من حيث كونه بذاته علما بحقايق الموجودات وحكيم من حيث انه علم قائم بذاته في المقام العقلي فذاته من غير صفة زايدة
عالم بالاشياء كما هي فيكون حكيما لان صدق المشتق لا يستدعي غير وجود مبدأ الاشتقاق قوله تعالى يس والقرآن الحكيم و
قوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ومنها ذو الذكر والفرق بينه كونه ذكرا وفي الذكر اعتباري كما مر في كونه

حكما

حقا وحكيما قوله تعالى يس والقرآن ذي الذكر ومنها التنزيل لكونه نزل امره من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة
النفسية التفصيلية وقوله تعالى تنزيل من الرحمن الرحيم ومنها المنزل قوله تعالى والذين آتيناهم الكتاب
منزل من ربك بالحق والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا على قياس ما سبق ومنها البشير والنذير قوله تعالى كتاب
فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ومنها البشرى والفرق بين البشير
والبشرى كما مر قوله تعالى هدى وبشرى للمؤمنين وكذا الحال في كونه هدى وهاديا كما في قوله تعالى ويهدي الى
صراط العزيز الحميد ومنها المجيد قوله تعالى ق والقرآن المجيد ومنها العزيز وقوله تعالى وانه لكتاب عزيز ومنها
العظيم قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ومنها الموعظة الحسنة قوله تعالى ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة ومنها النعمة لانه ما يتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق ما يتنعم ويتلذذ به اهل الدنيا
بلذاتهم الحسية ولا نسبة بين نعمة الدنيا ونعمة الآخرة بل هذه اللذايذ الحسية آلام بالاضافة الى لذة المعرفة والحكمة
لا يستبين في موضعه قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون اي يصدقون بحقيقتها اجمالا ولا
يعرفونها عرفانا حقيقيا لفازوا بالنعيم الابدي ولم يكونوا من اهل الجحود ولذلك وصفهم بالكفر ومنها الرزق قوله
ورزق ربك خير وابقى ومنها المبين لانه تبين به حقايق الموجودات ويظهر به اسرار النشأتين واحكام الربوبية
والعبودية واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد قوله تعالى تلك آيات الكتاب وقرآن مبين ومنها الميزان
لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال وموازين العلوم والافكار ويتميز به صحيحها من فاسدها
ورايجها في سوق القيمة من كاسدها وحقها من باطلها وقوله تعالى لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا
معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقوله والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان الى غير
ذلك من الالقاب والاسامي ولا شك ان كثرة الاسامي والاوصاف يدل على عظم شان المسمى والموصوف والله اعلم
بجلالة شان كلامه وكتابه **الموقف الثامن** في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول
الشر والضر في القدر وان الكاينة بحسب القضاء الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول **فصل** في القول
في العناية لا شبهة في ان واجب الوجود تام الحقيقة وفوق التمام وكذا المقربون من الملائكة المقربين والعقول الفعالة
تامة الذوات متصلة الهويات بهوية الواحد الحق فلا يفعلون ما يفعلون لاجل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم

وبالجملة العلل العالية لا يجوز ان يكون صدور الافعال عنها لاغراض وغايات يعود اليها من فعلها ولم تكن حاصلة قبل الفعل والا لم تكن تامة كاملة الذات بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها وهذا ممتنع جدا فثبت انها لا يحملها في فعلها شيء ولا يدعوها داع ولا يعترض عليها دواعي ايثار طارئ ولا ارادة زائدة الا الاقتداء بالخير الاقصى والنور الاتم الاعلى واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك انا نشاهد في موجودات هذا العالم واجزاء النظام وافراد الاكوان سيما في النبات والحيوان بل في كليات الاعيان من الافلاك والاركان من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة للاعراض النافعة لا والمفسدات ما يقضي به اهل العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الآثار العجيبة في جزئيات الاكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر انموذجا منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات كالنخل والعنب وبعض الحيوانات العجم الحقيرة كالنحل والعنكبوت مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق وحكم مطابق ومصلحة مرعية وحكمة مرضية فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مر هي كون الاول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما يمكن وراضيا به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلثة التي مجموعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشية الازلية فذاته بذاته صورة نظام الخير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود الحق الذي لا غاية ولا حد في الكمال ورائه فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام الاتم بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه المذكور الذي عقله فيضانا وصورا تتعدى الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تادية فهذا هو معنى الغاية الخالية عن الشوب والنقص من الشريعة هذا عند القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء او القائلين بالارادة الخالية عن الحكمة والغاية المنسوبة الى الشيخ الاشعري او القائلين بالغرض السفلي العائد الى الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيدا حيث جعلوا تنزيه الله تعالى عن توحيده وما قدروا الله حق قدره

فصل في مباحث الخير والشر ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه فتكون كل ذات مولية وجه القصد شطره في ضروريات وجودها واوائل فطرتها وفي كمالات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وتوابع فضائلها ولواحقها فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء ويتم به ادنى ما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لانه وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء

محض

محض وتمام وفوق التمام فيعشقه ويتشوقه كل ما يمكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته وفقره فكل ما سواه لا يخلو عن شوب نقص وفقر فلم يكن خيرا مطلقا من كل جهة بل فيه شوب شرية بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا يتناهى خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية والشر معنى اخر وهو المصطلح عليه هو فقد ذات الشيء او فقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان له حصول في بعض كحصول الاعدام والامكانات للاشياء ضرب من الحصول وفي طرف كلا الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمال لذات والدليل عليه انه لو كان امرا وجوديا لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره لا جائز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضيا العدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها والعناية الالهية لا تقتضي اهمال شيء بل توجب ايصال كل الى كماله فيكون الاشياء بطبايعها وغرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها ولا جائز ان يكون الشر على تقدير كونه وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا فان كان كونه شرا لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس ذلك الامر الوجودي والعدم ان لم يكن معدما للشيء اصلا فليس شرا لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له فانه لا يكون شرا له لان العدم استضراره به واذا لم يكن الشر الذي فرضناه امرا وجوديا شرا لنفسه ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشرور وصورة هذا القياس على نظم الطبيعي هكذا لو كان الشر امرا وجوديا لكان الشر غير شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي ما قررناه فعلم ان الشر امر عدمي لا ذات له اما عدم ذات او عدم كمال لذات وانت اذا تاملت واستقريت معاني الشرور واحوالها وقسيمها وجدت كل ما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج من امرين فانه اما عدم محض او مؤد الى العدم فيقال الشر لمثل الموت والجهل البسيط والفقر والضعف والتشويه في الخلقة ونقصان العضو والجوع والقحط وامثالها عدميات محضة ويقال شر لما هو مثل الالم والحزن والجهل المركب وغير ذلك من الامور التي فيها ادراك لسبب ما وسبب لا فقد لسبب ما وسبب ما فقط فان السبب المضاد المنافي للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان القسم الاول ما كان

للضرر به المأوف من جهة وجوده فيدركه مدرك عدم الصحة والسلامة لكن يتأدى بفقدان اتصال العضو بوجود حرارة ممزقة له قطاعة لا يامة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو وطبيعته يدرك بتلك القوة بعينها السبب المؤذي الحار ايضا فيكون هنا ادراكان ادراك امر عدمي كالنحو ادراك ساير الامور العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك ساير الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه ليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يتصور له وجود ليس يكون بحسبه شرا بل ليس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العدم لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر فلا فحينئذ ذلك الامر الوجودي المضر المؤلم فان الحرارة المؤذية او الخلط اللذاع او السم القاتل مقصود لها نحو اخر من الوجود لا يكون بحسبه شرا بل خيرا والقسم الثاني ما كان غير واصل الضرر به كالسحاب المظل المانع لشروق الشمس على المحتاج اليه في استكماله بالتسخين وكالبرد المفسد للثمار والمطر المانع عن تبييض الثياب فان كان المفتقر الى الاستكمال دراكا ادرك فقد كماله وعدم انتفاعه ولكن لم يدركه من حيث انه مدرك لذلك ان السحاب قد حجب او المطر قد منع او البرد قد افسد ثماره بل من حيث انه مدرك بقوة اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخين بشعاع الشمس مثلا مزاجه بقوته الحسية وهي بالحقيقة عادمة للكمال المحسوس فاقدة للسلامة والاعتدال المزاجيين وهي ايضا مدركة لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم والفقدان واما المدرك للمزيل المانع كالسحاب ههنا فهو البصر لا قوة اللمس فليس هو من حيث انه بصر متأذيا من السحاب ولا متضرر منه ولا منتقصا بل من حيث كون ذي اللمس فذا قوة لمسية والقوة اللمسية لا تدرك السحاب المعدم لكمالها بل الذي يدركه هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولا كل عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس شرا لها بل العدم الواصل اليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص نوعه وطبيعته واما الموجودات فهي كلها خيرات اما مطلقا اي بالذات بالقياس اليها جميعا او بالذات ولكن قد يعرض لها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدي الى عدمه او عدم حال من احواله فيقال له الشر بالعرض وهو العدم المزيل او الحابس المانع للخير عن مستحقه او المضاد المنافي للكمال بمقابله ومن هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب

كذا

كذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة والغيبة والنميمة والفحش وما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء في ذاته ليس بشر وانما هي من الخيرات الوجودية وهي كمالات لاشياء طبيعية او قوى حيوانية او طبيعية موجودة في الانسان وانما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شانها في الكمال ان تكون قاهرة على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا منفعلة اياها فان الحر والبرد المؤلمان للحيوان المفسدان للثمار ولا غذية الانسان وساير الانعام كيفيتان من الكيفيات الفعلية وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية وانما الشر في فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال من امزجة النبات والحيوان وكذلك الاخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية وانما شرية هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس العاجزة الضعيفة عن ضبط قواها من الافراط والتفريط ومن سوقها الى مسالك الطاعة والتدبير التام الذي ينوط به السعادة الباقية وكذا شرية هذه الافعال القبيحة كالزنا والظلم بالنسبة الى السياسة البدنية او المدنية والظلم انما هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر لكونه ذا قوة غلبية فيتضرر به ازيد مما يتضرر به المظلوم في اكثر الامر وكذلك الآلام والاوجاع والغموم والهموم وغيرها انما هي من حيث كونها ادراكات لامور من وجودها او سد ورهام العلل الفاعلة لها خيرات كمالية وانما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام والفقدانات او المنفيات والمؤلمات فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شرورا لم تجدها في انفسها شرورا بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسي والغرض من هذه الامثلة ليس الاستدلال في هذا المطلب من جهة الاستقراء والتمثيل بل الدفع النقوض بايرادها وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر في كل ما يعد منه شرا يرجع الى الامر العدمي وان البرهان هو الذي مر بيانه في اول هذا الفصل وما يذكر البتة في هذا المطلب والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير

شك وتحقيق اعلم ان ههنا اشكالا معضلا لم يتحل عقدته الى هذا الوقت وهي منحلة بعون الله العزيز تقريره ان الالم هو نوع من الادراك فيكون وجوديا معدودا من الخيرات بالذات وان كان متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكروا فيكون هناك شر واحد بالحقيقة هو عدم كمال ما كما نجد بالوجدان انه يحصل هناك شران احدهما ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلا او زوال الصحة والاخر الامر الوجودي الذي هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا اخر فانه لا شك ان

تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر اخر بعد الحصول لا يمكن ما قيل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم يتحقق هذا الشر الاخر ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر الذى ثبت انه نحو من الوجود شرا بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية ان كل ما هو شر بالذات فهو امر عدمى فهذا ما ذكره العلامة الدوانى فى حاشية التجريد ولم يتيسر لى دفعه ولذا قال المحقق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شيئا واحدا هو صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم انتهى كلامه واقول فيه بعد ان مقصودهم هو الثانى والايراد مدفوع عنهم بان الالم ادراك المنافى العدمى كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضورى وهو الذى يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى حاصلة منه فليس فى الالم امران احدهما مثل التفرق والقطع وفساد المزاج والثانى صورة حاصلة منه عند المتألم يتألم لاجلها بل حضور ذلك المنافى العدمى هو الالم بعينه فهو وان كان نوعا من الادراك لكنه من افراد العدم فيكون شرا بالذات وهو وان كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص والامكان والقوة ونظائرها وقد علمت ان وجود كل شى عين هويته فوجود العدم عين ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان ووجود الفلك عين الفلك وعلمت ايضا ان العلم بكل شى عين المعلوم منه بالذات فههنا الوجود عين التفرق والانقطاع والفساد الذى هو عدمى والادراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذى هو نفس الامر العدمى فقد ثبت ان الالم الذى هو الشر بالذات من افراد العدم ولا شك ان العدم الذى يقال انه شر هو العدم الحاصل لشى لا العدم مطلقا كما اشير اليه سابقا فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء ان كل ما هو شر بالذات فهو من افراد العدم البتة والذى يزيدك ايضاحا لهذا المقام من ان الالام والاوجاع من جملة الاعدام ان النفس قد اشرنا الى ان قوتها سارية فى البدن وانها هى التى تشعر وتحس بانواع المحسوسات فى بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهى عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية وكل ما يرد على البدن من حال وجوديا كان او عدميا فالنفس تنفعل منه وتناله بالحقيقة وتتأثر منه لاجل قوتها السارية فى البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم لا شك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله فلو كان الجسم حيا عند انفصاله شاعرا بتفرق اتصاله كان لا محالة الشرية التى لا يتصور فوقها شرية الشى لانه تجد عدمه له عند وجوده فاذا كان كذلك والنفس كما علمتها

ضرب من الاتحاد بالبدن فما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكانما يرد على ذات النفس ولهذا تتأذى وتتألم بالجراحات والامراض وسوء المزاج البدنى بقدر تعلقها به واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى ونشآت غير هذه النشأة التى وقعت لها الاذى بسببها لم يكن اذاها من جراحة عظيمة او سوء مزاج شديد وفساد او موت مثل الاذى الذى يجده بعينها حيوة البدن فتأمل يا حبيبى لتدرك ان الشر غير لاحق الا لما فى طباعها ما بالقوة وذلك لاجل المادة الجسمية بسببه وجودها وجودا ناقصا منتهيا لقبول الاشياء المتضادة والانقسام والتكثر وحصول الاضداد والاستحالة والتجدد فى الاحوال والانقلاب فى الصور فكل ما هو اكثر براءة من المادة فهو اقل شرا واعلم ان الشر يلحق المواد على الوجهين لانها اما ان يلحقها الشر لامر يعرضها فى اول الكون واما لامر يطرؤ عليها بعد التكون فالقسم الاول كان يكون فى اول وجود ماهية من الهيئات تمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذى يبعث بشريقا لمه ويوازيه كالمادة التى يكون منها صورة انسان او فرس او نبات اذا عرض لها من الهيئات ما جعلها اسوء مزاجا واقل اعتدالا واعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل فلم يقبل التقويم الاحسن والتشكيل الاتم والتخطيط الاليق فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال فى المزاج وتمام التشكل فى البنية لا لان الفاعل المعطى قد حرم وما جاد فيما افاد بل لان المنفعل لم يقبل واما القسم الاخر فهو لاحد امرين اما مانع وحاجب يحول بين الشى ومكمله واما مضاد واصل يبطل الكمال ويمحقه مثال الاول وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس فى الثمار عن البلوغ الى النضج ومثال الثانى حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله فى وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية

فصل فى اقسام الاحتمالات التى للوجود من جهة الخير والشر

قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية فى بادى الاحتمال الى خمسة اقسام ما هو خير كله لا شر فيه اصلا وما فيه خير كثير مع شر قليل وما تساوى فيه الخير والشر وما فيه شر كثير مع خير قليل وما هو شر مطلق لا خير فيه اصلا والاقسام الثلثة الاخيرة غير موجودة فى العالم اصلا انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان القسم الاول الذى كله خير مطلق لا شر فيه اصلا فهى امور وقعت تامة الوجود لا يفوتها شى مما ينبغى ان يكون لها بالامكان العام وقد حصل لها فى فطرتها الاصلية الاولية وكمالها ما ينبغى لها لا فى اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه وهى كالعقول المقدسة وكل تالية التامات التى لا تتجدد ولا تنقص ويتلوها من حزبها النفوس السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة

الا انها مستكفية بذاتها ومتوم ذاتها فى خروجها من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص الى حد الكمال الممكن وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا لحقت بالسابقين المقربين ايضا من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم عن المبدأ الاعلى لاجل كونه خيرا محضا فاعلا للخير لا محالة وقد علمت ما سبق من البراهين ويجب بالعقل من قاعدة امكان الاشرف والاخس وجود الاشرف قبل وجود الاخس والقسم الثانى وهو الذى فيه خير كثير مع شر قليل فيجب وجود هذا القسم ايضا منه لان تركه لاجل شره القليل ترك لخير كثير وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات ومبدأ الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التى لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها الا وقد يعرض لها بسبب المصادمات والمصاكات الاتفاقية منع عن بعض كمالاتها او محق الكمالات عن غيرها كالنار التى كمالها فى قوة الحرارة والاحراق وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها احراق جبة ولى او ثياب نبى وكذا الماء الذى كماله فى البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يكون فيه الاحالة والاستحالة والكون والفساد لكنا اذا تأملنا حال الشخص المستضر بشى من هذه العناصر الاربعة وتأملنا حال انتفاعه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير فاذا كان الامر كذلك فى الشخص الواحد المستضر فكيف يكون الحال فى نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها وكذلك الادوية والاغذية النباتية التى قد يتضرر بها فى الندرة وكذلك وجود حيوانات فى انفسها خيرات الا انه يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية تأدى ضررها الى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الطيبة الحقيقية قد يعتريه بسبب الامور الاتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة واخلاق دنية واعمال سيئة واقتراف خطيئات تضره فى المعاد ولكن هذه الشرور انما تكون فى اشخاص قليلة اقل من اشخاص السالمين عن هذه الشرور والافات وفى اوقات اقل من اوقات العافية والسلامة عنها

فصل فى ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لا توجد الا فى عالم الكون والفساد

بسبب وقوع التضاد فيه وذلك لانك قد علمت ان الشر لا ذات له وانما يقع الاصطلاح عليه بوجه عدم ذات او عدم كمال لها ولما كان نوع او ما منزلته من نوع افراد اخر هو درجة منه فى حد نفسه فليس لذلك تعدى حقه

فكون العقول ادون من الواجب وكون النفوس اخس منها والافلاك ادون من الكواكب والطبيعة ادون من النفس لا يعد من الشرور فعلى هذا لا يوجد الشر فى عالم الافلاك وما فيها وما فوقها اصلا بل انما يوجد تحت السماء وفى عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية والتى يقع فيها من انواع الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة فيها ومنشأ ذلك الوقوع هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد فانه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التى بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فما صح وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لا تحصل الا عند حصول الابدان واستعدادات موادها لتعلق النفس بها وذلك لا يحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد الحاصل فى هذا العالم سبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبة الى النظام الكلى وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذى هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل لان كون الكيفيات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واشباهها متضادة انما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارجى المادى وان لم يكن من لوازم وجودها العقلى كما قد تقدمت الاشارة اليه ولوازم الوجودات كلوازم الماهيات غير مجعولة فالمجعول بالذات فى هذه الانواع نفس وجوداتها لا ماهياتها ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد من الخواص اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل وكما لا يمكن ان يجعل الفاعل الاشكال الكروية متراصة دون خلل ويكون ذلك فى المربعات والمسدسات وما يتحلل الى المثلث المتساوى الاضلاع كذلك لا يمكن للفاعل ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة

فصل فى كيفية دخول الشر فى القضاء الالهى

قد علمت انه ليس لماهيات الممكنة فى امكانها وافتقار وجودها الى الموجد علة ولا لكون وجودها ناقصا عن المقام الواجبى ولا لكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب ولا لكون المتضادين متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والجوهر قابلا سبب ولا لكون المستغرق فى شهوات الدنيا ولذاتها محترقا بنار الجحيم محجوبا عن الجنة والنعيم سبب فهذه هى اللوازم الضرورية التى ليست بجعل جاعل انما المجعول ذواتها التى من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكائنة لبعض الاشياء مضرة او مفسدة لبعض الاشياء كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة وقد عرفت فيما تقدم فى العلم الكلى من مباحث العلة الغائية الضروريات التى تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الجزئية كالامكانات اللازمة للهويات والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية عن رتبة الوجود الاول متفاوتة فان نقصان الجسم عن درجة الواجب اكثر من نقصان النفس ونقصان النفس عن درجة العقل الاول اكثر من نقصان الخيال فلو كان النقصان فى جميع الممكنات متشابها لكانت الانواع كلها نوعا واحدا

وبما انها ماهية واحدة وكما ان ماهيات الانواع بحقايقها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة و
بالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع والا لم يكن احدهما بكونه مبدعا والاخر مبدعا اولى من العكس فاذن من الضرورة
ان لا يكون ممكن ما خاليا عن نقص وقصور ومن الضرورة ان يكون النقص في عالم النفوس اكثر منه في عالم العقول وفي عالم
الطبايع اكثر واوفر مما في عالم النفوس وفي عالم العناصر اكثر واشد مما في عالم الافلاك وهكذا الى ان ينتهي الى مادة مشتركة
لا خيرية فيها الا القوة والاستعداد لقبول الاشياء وستعلم انها وان بلغت الى نهاية الخسة والشرية في ذاتها لكنها وسيلة
لحدوث الخيرات كلها وان الوجود بسببها يعود ويرجع الى الكمال بعد النقص والى الشرف من الخسة والى الصعود من الهبوط
وهذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولا يقبل اعدامها ومقابلاتها فاذن
نقول ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجملة فليس ثبوتها لان فاعلا يفعلها بل لان الفاعل
لم يفعلها وهي التي ليست خيرا بالقياس الى شيء اخر واما الشرور التي تلحق باشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس الى بعض
الاشياء شرور كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع والحية وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة
والجربزة والشيطنة وغيرها من الصفات وكوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك من الافعال فانما هي من
سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وكان ممتنعا ان لا يكون قابلة للمتقابلات وسبب من جهة
الفاعل لانه وجب ان يفعل فعله الخاص اذا لاقى مادة قابلة للفعل واستحال ان يكون القوى الفعالة ذوات افعال متضادة
او يكون قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها فمن المحال ان تفعل النار الاغراض المقصودة منها ولا تحرق بدن انسان
لاقته او ان يفعل السيف الاغراض التي لاجلها ولا يقطع عضو انسان اذا ضرب به عليه فلم يكن بد من ان يكون الغرض
النافع في وجود هذه الاشياء مستتبعا لافات تعرض منها في بعض المواد لكن الامر الاكثري والامر الدايم هو الخير المقصود منها
في الطبيعة اما الامر الاكثري فان المنتفعين بالنار مثلا اكثر من المستضرين والمتضررين بها ايضا واوقاتهم التي هم فيها في
كنف السلامة من الاحتراق اكثر من زمان استضرارهم واما الدايم فلان انواعا كثيرة لا يحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن
في الارادة الالهية العناية الاولى ان يترك المنافع الكثيرة والخيرات الدائمة لعوارض شرية اقلية فالحكمة الالهية اقتضت ان لا يترك
الخيرات الفايضة الدائمة النوعية والمنافع الاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة ولا اكثرية فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى
بالعرض واعلم ان هذا القسم من الوجود لا يوجد في عالم القضاء الالهي الذي هو عبارة عن وجود جميع الاشياء بصورها العقلية

خلوصها

خلوصها عن المادة ونقايصها فالنار العقلية لا شر فيها وكذا الماء العقلي والانسان العقلي والفرس العقلي والاسد العقلي
وكذا ساير الصور العقلية لساير الاشياء لا شرية لها بل كلها خير محض وانما يوجد الشر في عالم القدر الذي تفصيل الصور
التي في عالم القضاء وتجسيمها وتقديرها بتقدير هذا العالم وهذا الوجود الجسماني لا يخلو من تضاد وتمانع يوجبان التفرقة
والتكثير ويعدمان تلك الجمعية والوحدة ومنبع الشرية هي المادة كما ان منبع وجود المادة هو الامكان فان صدور المواد
الجرمانية من العقول الفعالة انما هو من جهة امكاناتها ونقصاناتها لا من جهة وجوب وجوداتها وكمالاتها فالفيض الى
منبع الشر والنقص والاعدام وجودها اولى قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ ان كل شيء لا دائم له يتوسط او
بغير وسط انما يتادى اليه بعينه قدر الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت قبله العبارة
اقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي
بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول صورتين
معا فضلا عن تلك الكثرة والجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك
الصور الى الفعل قد اوجد بحكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد
فجميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما
جاء في التنزيل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء
والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين انتهى كلامه وقال الشيخ الاشراقي في التلويحات
لو نظرت الى اثار رحمة الله في هذا العالم العنصري العجيب بان الرحمة الالهية لما كان غير جايز ان يقف على حد يبقى وراءها
الامكان الغير المتناهي وحدث هيولى ذات قوة القبول الى غير النهاية كما للمبادي قوة الفعل الى غير النهاية وكان لابد
ايضا من تجدد الفيض تجددا مستمرا فوجدت اجساما فلكية دائرة لاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل
غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازال والاباد ويحصل الفيض لكل قابل بحسب
استعداده اذ المبدء الواهب لا تغير فيه ولو كان للمحل استعداد قبول نفس اشرف كالانسان لحصل فيها من فيض
العقل الفياض ثم لما كان الشر فيما يتعلق بالهيولى النفس لتلطفه وكان غير جائز خروج جميع الممكن فيها دفعة

الابدان مع الابدان بحسب الادوار والاكوار والاستعدادات يحصل نفوس من فيض واهبها اقربا بعد قرون راجعة الى ربها
اذ كملت انتهى كلامه فقد تبين واتضح ان اللاغاية في الاشخاص والنفوس التي اقتضتها العناية الازلية من ضرورتها وقوع
الاستحالة التضاد في عالم الكون والفساد ولولا التضاد لما صح الكون والفساد ولولا الكون والفساد ما امكن وجود
اشخاص غير متناهية ولا التي هي اشرفها وهي النفوس الغير المتناهية الحيوانية ولا التي هي اشرف من القبيلين وهي
النفوس الغير المتناهية النطقية وكون الصور والكيفيات مضادا بعضها لبعض قد علمت انها ليس بجعل جاعل بل من
لوازم وجوده القدري المادي ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال ويحصل به الكمال فالتضاد منبع للخير ولولا
التضاد ما صح دوام الفيض من المبدء الجواد ولو وقف الجود ولتعطل العالم العنصري عن قبول الحيوة التي بها يحصل نيل
المقصود وبقي اكثر ما يكن في مكمن الامكان وكتم العدم البحت ولم يكن للسلاك السفر الى الله تعالى والرجوع اليه وقد قال
سبحانه كما بدانا اول خلق نعيده ومن تامل في امر الموت الذي يعده الجمهور من اقوى انحاء الشر يعلم ان فيه خيرا كثيرا لا
نسبة لشريته اليه يصل الى الميت والغير اما الواصل الى الغير فانه لو لم يقع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان
حتى يكلهم التنفس فضلا عن الحركة والاكل والشرب فالمفروض ان عشر ذلك اسوء حالا من الميت واما الخير الواصل الى الميت فلانه
عن هذا الوجود الدنيوي المعرض للافات والمحن ومآله الى الرحمة كما سنبينه ان شاء الله فصل في دفع اوهام وقعت
للناس في مسئلة الخير والشر منها ان القسم الثاني الذي فيه الخير غالب على الشر لم لم يوجد عن الباري عاريا عن الشرية
شرا اصلا حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضة والجواب بانه لو كان كذلك لكان الشيء غير نفسه اذ كان هذا غير ممكن في
هذا القسم من الوجود وهو ممكن في الوجود المطلق كما ذكر في النمط الاول من الوجود فانه قد فاض عن المبدء الاول الفياض
على الاشياء الصور العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة نحوا ما من التعلق والطبايع السماوية المتقدرة الذوات
المرتفعة عن المفاسد والمضار وبقي هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده الا بمخالطة الشر والاعدام والاضداد فاذا قلت
لم لا يوجد النار التي هي احد انواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر فكانك قلت لم يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل
النار غير النار ومن المستحيل ان يكون النار نارا ويمس ثوب ناسك ولا مانع من الحريق ولا تحرقه ومنها انكم زعمتم ان
الخير في العالم كثير والشر قليل ونحن اذا نظرنا في انواع الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع واذا نظرنا الى اكثر افراده
وجدنا الغالب عليهم الشرور بوجود افعال قبيحة واعمال سيئة واخلاق وملكات ردية واعتقادات باطلة والجهالة الغالبة

عليهم

عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية والجهل المركب بحسب القوة النظرية وهذان الامران مضران في المعاد
موبقان للنفس موجبان للشقاوة في العقبى مانعان عن السعادة الاخروية فيكون الشر غالبا على هذا النوع الذي
هو الثمرة القصوى والغاية العظمى لوجود هذه الاكوان وبناء عالم العناصر والاركان واما الاستمتاع بالشهوة واللهو
واللعب الذي هو السعادة الدنيوية التي هي في التحقيق شقاوة فهي مع ذلك حقير جدا بالنسبة الى ما يحرمون من
السعادة الحقيقية ويكسبونه من نار الجحيم والعذاب الاليم واجيب عن هذا بان احوال الناس في العقبى كاحوالهم في
الدنيا واحوالهم في النشاة الاولى على ثلثة اقسام الاول هم البالغون في الحسن والصحة والثاني المتوسطون فيهما وهم
الاكثر على تفاوتهم في درجات التوسط والقسم الثالث البالغون في النقصان الممنوون بالقبح والسقم والعاهات وهؤلاء
اقل من المتوسطين واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا في غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة اليهم فكذلك
احوال النفوس في الاخرة على اقسام ثلثة الكاملون في القوتين البالغون في تحصيل الكمالات الحكمية النظرية واقتناء الملكات
الكريمة العملية الثاني المتوسطون في تحصيل ذلك وهم الاكثر والاغلب على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب الى الطرف
الاشرف والبعد عنه الى الارذل والثالث هم البالغون في الجهالات البسيطة والمركبة المعنون في رذالة الاخلاق
فهؤلاء اقل عددا من القسم الثاني بكثير واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا في غاية القلة والحقارة فلاهل الرحمة
والسلامة غلبة وافرة في كلتا النشاتين قال الشيخ الرئيس في الاشارات لا يقعن عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد
ولا يقعن عندك ان السعادة لا ينال الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها اشرف ولا يقعن عندك ان
تقارف الخطايا باكثرها تعصمه النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة
وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد محصور ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا
الى الابد واستوسع رحمة الله انتهى كلامه اقول هذا الكلام والذي قبله وان كان منافيا لظواهر بعض النصوص والروايات
الا ان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطي الجزم بان اكثر الناس في الاخرة وجب ان يكون من اهل السلامة
والنجاة لا اهل المعرفة والكشف لما اخر من التحقيق في هذا المقام سيجيء ذكره من ذي قبل ان شاء الله على ان البرهان اللمي
قائم على ان خلق نوع طبيعي من افاضة الله وترتيب النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع احاد ذلك النوع او اكثرها
الى كمالها الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم الا على سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان القوى كلا منها

فيه هو الكمال الاول والثاني لا الذي بعدهما من الكمالات وان يعلم ان افراد الانسان بما هي اناس ليس مقتضى كمالهم الاول
لا الثاني اذ لو يكونوا حكما وعرفا بالله وملكوته واياته واليوم الاخر فان هذا ليس في جبلة اكثر الناس بل في طباع طايفة
مخصوصة هم في الحقيقة نوع اخر من الناس يخالف العوام فان الانسان قد اشرنا الى انه من حيث نشأته الاولى نوع واحد
ومن حيث النشأة الفطرة الثانية من طينة سوء وباطنه انواع كثيرة ولكل نوع منهم كمال يخصه وسعادة لاجله وشقاوة
يقابلها كما سيجيء شرحه في مبحث المعاد قال الشيخ في الشفاء اعلم ان الشر الذي هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب
او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد لكان على
سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضي له من طباع الممكن فيه وهذا القسم غير الذي نحن فيه
وهو الذي استثناه هذا وليس هو شر بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة
فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصطلاح في ان يعم [...] وانما يكون شرا اذا اقتضاه
تخصص انسان او تخصص نفسه وانما يقتضيه التشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد تحقق عنده حسن ذلك واشتاق
واستعد له ذلك الاستعداد واما قبل ذلك فليس مما ينبعث اليه الشيء في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي
يتلو الكمال الاول فاذا لم يكن ما كان عدما في امر ما مقتضى له كان في الطباع انتهت عبارته ومنها انه اذا كان ما يصدر عن
الانسان من المعاصي او يتصف به من الرذائل [...] بعضا [...] فيجب تقوية تلك المعاصي
والاثام منه بالضرورة [...] الانسان [...] اذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل ذكره الذي هو
منبع الجود والاحسان ان يعاقب بذلك اهل العصيان ويعذب الانسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على
سبيل الاضطرار فان ذلك ينسب الى خلاف مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور والعدوان وذلك محال على الواجب
تعالى كيف وان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي والجواب على مقتضى قواعد
الحكماء ان الله غني عن العالمين وبريء عن طاعة المحسنين ومعصية المسيئين وانما الوارد على النفس بعد مفارقة
الدنيا انما هو على تصييرها وتطبيع جوهرها بالكدورات المولمة والظلمات الموذية الموحشة لا ان عقابها المتمم
خارجي يعاقبها ويؤذيها وينتقم منها في افعالها كما يتوهمه النفوس العامية مما يرون من العقاب الحاصل في هذا العالم
بالاسباب الخارجية وليست الامور الاخروية كذلك فان العقوبات هنالك من لوازم الاعمال والافعال القبيحة ونتائج هيئات

ردية وملكات سيئة فهي حالة الحطب [...] نيرانها و[...] وقود جحيمها فاذا فارقت النفس البدن متحلية بالملكات المذمومة
والهيئات المردية [...] الحجاب البدني [...] الشعلات الجحيمية [...] الحجب الباطنية والنيرانات الكامنة
اليوم فتشاهدها بعين اليقين وقد احاطت بها سرادقها واحدقت بقلبها عقاربها وحياتها وما يفتنها من لذة
شهوات الدنيا وذاقت موذيات اخلاقها وعاداتها واورثت اليها مساوي افعالها ونتايج اعمالها كما قال الصادق عليه السلام
انما هي اعمالكم ترد اليكم وقال رب شهوة ساعة اورثت حزنا طويلا ويكون حال الانسان المتالم بهذا العقاب بسبب الهيئات
الردية كحال الانسان المحموم المتضرر في الحمية اذا رأيت اليه شدة نهمته وقوة شهوته وضعف معدته اوجاعا وامراضا
مولمة فيكون هذا التالم من لوازم ما ساق العقل اليه من الشهوة المردية الى هذا التالم لا لان الطبيب الذي امره بالاحتماء
ينتقم منه ومنها وهو من ركيك الاعتراضات على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح في الافعال كما ذهب المعتزلة و
نفوا في افعال الواجب تعالى الغرض بل قالوا بالايجاب فاذن خوضهم في هذه المسئلة من قبيل الفضول فان السؤال
بلم غير وارد مع القول بالايجاب في الافعال ومع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها والجواب اما اولا فانهم ما نفوا
الغاية والغرض عن شيء من افعاله تعالى مطلقا بل انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الاول الغرض الزائد على ذاته تعالى
اما ثواني الافعال والافعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا لكل منها غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات
الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الادوية و
غيرها واما ثانيا فلما علمت غير مرة ان فعله تعالى بعين الارادة والرضا المنبعثين عن ذاته بذاته ولا ايجاب
الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادي الطبيعية العديمة الشعور والمبادي التسخيرية واما ثالثا فلانه كما
كان يهمه للحكيم ان يبحث عن كيفية ترتب الافعال عن مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافاة وان يبحث
عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيثبته على ان الصادر منه اولا وبالذات هو الخير وان الشر غير صادر منه
بالذات بل بالعرض والخيرات الكلية ادت الى شرور جزئية قليلة العدد بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر
منه تعالى شرا اصلا كيف وبما ذكروه يدفع شبهة عظيمة من المجوس القائلين بشرك عظيم من اثبات الهين قديمين سماها
يزدان فاعل الخير واهرمن فاعل الشر ولكون شرفا وفضلا لهم في بحث يدفع به ما هي من الشبهات كشبهة ابليس اللعين
حين اعترض على الملائكة الذين هم من افاضل عالم السماوات كما ان الحكماء من افاضل طبقات الجنات بان الله لم خلقني

وقد علم اني من يضل عباده عن الطريق ويغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه
الالزام المجادل التي لا يستعد لادراك المنهج البرهاني وقيل لا يسئل عما يفعل وهو احد الطرق الثلثة المذكورة في
كتاب الله احدها الحكمة البرهانية للكاملين المقربين والثاني الموعظة الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليمين و
الثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين ومنها انه اذا جاز عند الفلاسفة ان
يصدر من الواجب تعالى جوهر شريف لاجل امر خسيس حيث فعل عالم العقل اولا ثم بتوسطه عالم النفس وخلق من
النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان ينتهي فعله في الغاية الى الهيولى التي هي اخس الاشياء حسبما هو مذهبهم في الترتيب
فليجز عندهم ان يصدر من الخير ما هو شر بالذات والجواب ان هذا غلط نشأ اما من الاشتباه بين الغاية الحقيقية و
الامر الضروري واما من توهم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متاخرة بالذات
من الشيء ذي الغاية ان يكون كل متاخر بالذات عن الشيء غاية له حتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السماويات
والسماويات اشرف من العقول الفعالة والغاية بمعنى الذي لاجله الفعل ليست الغاية التي هي نهاية الفعل فانه يصح ان
يقال انتهت سلسلة الامور الابداعية الى الهيولى المشتركة او نحوها ولا يصح ان يقال الابداع لاجلها ولا يصح [...] ان
الجود الالهي لا غاية له ومتى قالت الحكماء انه تعالى ابدع الاشياء على الترتيب من العقل منتهية الى الهيولى شبه ما وقع
في الكلام الالهي يدبر الامر من السماء الى الارض فليس المراد ان الهيولى وما يجري مجراها غاية الفيض والجود ولو كان الامر
كما توهموه لم يرجع الوجود منعطفا من هذا المنزل الادنى والارض السفلى الى غاية الشرف الاقصى على عكس الترتيب الاول كما
قال تعالى ثم يرجع اليه وقوله كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين واكثر من يطول حديث الخير و
الشر ويتشكك الامر من يظن ان الامور العظيمة الالهية من الافلاك وما فيها انما خلقت لاجل الانسان وان الافعال
الالهية منشاؤها الارادة قصدت بها الاشياء والاغراض على نحو ارادتنا واغراضنا في الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولو
تامل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تامل لدرى ان الامر لو كان كما توهمه ولم يكن هناك احكام مضبوطة
وعلوم حقة الهية وضوابط ضرورية ازلا وابدا لما كان احوال اولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديدة
تسلط الاعادي والظلمة واهل الجور عليهم وما كان احوال اعداء الله من الفراعنة والجبابرة على ما وقع من تمكين ادرانهم
الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة وارائهم الخبيثة وسبيهم ونهبهم وطغيانهم وعدوانهم لان الارادة اذا كانت متجددة جزافية

فالمانع من وقوع الامر على نحو ما يلائم شهوة كل احد فان كلا يجعل غرضه ما يبغاه من وقوع الفعل على طبق مطالبهم ومآربهم
سيما الزاهدين والنساك من احباء الله والصالحين من عباده فيبقى لهم ما يجمع من الارادة الجزافية بين دفع المانع
وحصول المطلوب ولم يرجح حينئذ السلامة عن الافة وحصول المثوبة بل يقال لم لم يرفع الكفر والجور عن العالم حتى يملأ الارض
ارض الله قسطا وعدلا بل يجعل الارض غير الارض كما في الاخرة نقية نورانية صافية من ادناس الكفرة والفجرة فان قالوا
التقدير الازلي منعه عن ذلك فيقال كون التقدير الازلي على نحو واجب او ممكن الطرفين واختار احدهما فلا بد من
مرجح زايد كما هو رايكم وترجيح الخير العام كان اولى اذ لا مصلحة للكافر في كفره والشقي في شقاوته وان كان ذلك التقدير
واجبا بحيث ما كان يصح الوجود الا كما هو عليه فثبت اللزوم فان قالوا انه يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل فالعدم
السؤال بالمعنى الذي تصوره توهم انه يحرق اللسان او لان النظر فيها حرام او لان الحجة لا ينتهي اليه والاقسام كلها
باطلة وان كان الامر كما زعم انه لا يسأل في المعقولات النظرية فكل ما يرد الحجة عليه حتى كون العالم مفتقرا في [...]
جهاته الى الموجد وفي صفات الباري نفيا واثباتا وغيرها فللخصم ان يقول لا يسأل عن لم ومن الاشكالات القوية في
هذا المقام ان الله تعالى لما ثبت انه خير محض جواد كريم غني عن طاعة المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في
تعذيب الكفار يوم الاخرة في النار ابد الابدين كما قال تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وغيره من النصوص
الدالة على خلودهم في العذاب وقد اشرنا الى ان البرهان ناهض في ان مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على
الدوام وان كل واحد من طبايع الاشياء ما دام كونها على تلك الطبيعة يجب ان يكون غير معوقة عن كمالها الخاص الثانوي
دائما ولا ممنوعا عن وصوله الى ما خلق لاجله منعا مستمرا الى الابد وان يعود اليه عنه زال القاسر كما قال اشرف الخلق
عليه وآله السلام والكل ميسر لما خلق له اذ القسر كما علمت لا يكون دائما ولا اكثريا فكل طبيعة لا يتعطل عن كمالها فنقول
لا يخلو اهل الكفر وما يجري مجراه قد اخرج الانسان عن الفطرة الاولى والدخول في فطرة اخرى من نوع اخر
على اي تقديرين يلزم انه لا يكون العذاب ابديا اما على تقدير الخروج فظاهر لانه نوع اخر بسبب تكرار افاعيله الشهوية
او الغضبية فصار الملكة النفسانية صورة ذاتية وجوهرا طبيعيا فيكون تلك الافعال عنه ذلك من كمالات ذاتية كالبهيمة
كالهاوية في الشهوة والسبع كالهرة في الغلبة والتهجم فلم يكن الشيء معذبا بما يلايم نفسه وطبعه بل يستلذها كما
من احوال الاكثر الخلق واما على تقدير البقاء على الفطرة الاولى التي كانوا عليها الا انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير

لازمة ولا دائمة فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى الفطرة الاصلية فيناله الرحمة الواسعة والجود التام من غير دافع و
لا حاجب فاذن لا وجه للخلود في العذاب والجواب عنه ما سينكشف لك في موضعه ان شاء الله عند شرح احوال النفوس
بحسب اقسامها في الاخرة وسنذكر في بعض الفصول الاتية كلاما من ذلك النمط فيستشعر منه عموم فضله تعالى وشمول
رحمته لكافة خلقه في الاخرة والاولى **فصل** في ان وقوع ما يعده الجمهور شرورا في هذا العالم قد تعلقت
به الارادة الازلية صلاحا لحال الكاينات ولا شبهة لاحد من اهل التحقيق حسبما نحن بشرحه في ان نظام العالم على
هذا الوجه اشرف النظامات الممكنة واكملها وافضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام اخر وهذا ثابت محقق عند الكل
والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء في ذلك القايل بالقضاء الالهي الازلي والقايل بالاختيار التجددي والقصد الزايد
فان من يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار انه
يمكن ايجاد ما هو احسن منه فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فيناقض
جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا ما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين العربي في
الفتوحات المكية واستحسنه وهو كلام برهاني فان الباري لاجل غير متناهي القوة تام الجود والفيض فكل ما لا يكون له
مادة ولا يحتاج الى استعداد خاص ولا ايصال مضاد مانع فهو بمجرد امكانه الذاتي فايض عنه تعالى على وجه الابداع وجميع
النظام لمرجحيته واحدة كلية ونوعية وحدانية بلا مادة وكلما لا مادة له نوعه منحصر في شخصه فلا محالة ليس في اثره صورة
باستعداد مجدد وزمان موقوت فلا محالة مبدع فلم يكن افضل من هذا النظام نوعا ولا شخصا فاذا كان الامر على هذا السبيل
المكنات في هذا النظام افلاك دائرة وكواكب سايرة لاشواق عالية وعناصر مترتبة على الترتيب وهي متباينة لان يخلق
منها ضروب اخر من المخلوقات وهذا لا يمكن الا بالاستحالات والانقلابات المنبعثة في مواد الكاينات من الحركات الوضعية
للسماوات ولا يمكن ان يكون الكاين موقوفا بعينا على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب ان يكون
مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى فاذا كان مقتضى الاولى موافقا لطبعه كان مقتضى الثانية مخالفا له وايضا لا يمكن
ان يكون مقتضى الحركة الواحدة اذا كان موافقا لطبيعة واحدة كان موافقا لطبايع ساير الاشياء نعم يجب ان يراعى حال
الافضل فالافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اضاءة الشمس على موضع من الارض يحيلها بالتلطيف والتبخير الى
طبيعة اخرى يتكون منها نوع اشرف من الارض ليس موافقا لطبيعة الارض بما هي ارض لكن الرحمة الالهية مقتضية له على

ان

ان الارض لو كانت ذا شعور لعلم ان خروجها من هذا الكون وان كان مكروها لها بحسب ما هي عليه لكن تحت هذا المكروه
لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصورة الى صورة اشرف واقرب الى الخيرة والرحمة الالهية وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام
الالهي ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طايعين فالانسان اليه حاجة كما في الموت ونحوه وان كان ذلك كرها مكروها لاجل التعلق
الشديد بمشاعر الجزئية لكنه اذا انقلب عنها الى نشاة اخرى يصير الهروب عنه مطلوبا والمكروه مرغوبا فيه فاذن الموت و
الفساد ونحوهما من الامور اللازمة الضرورية للنظام ولهذا وجب ان يكون مثل هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة
في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة ان لا يخلق هذا الخلق الذي يلزمه شر على ان التحقيق فيما شرع الكاينات يعطي الحكم بان
كلها خير ونظام وهذا الموت الذي يتوحش منه الناس اذا حقق امره يعلم انه ليس معناه وغايته الا تحويل النفس من نشاة
سافلة الى نشاة عالية وهو يرجع الى اصل الاستكمالات الطبيعية وكما ان كل استكمال يقع في الطبيعة يلزمه حصول امر وزوال
امر دونه فكما ان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية فكذلك استكمال الصورة الحيوانية
بصورة اخروية مثالية او عقلية يلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي والحرارة الغريزية التي
هي عند المحققين جوهر سماوي سيف ملك من ملائكة الله النازعة للارواح الناقلة اياها من نشاة الى نشاة ليست شانها
بالذات نفس الاذابة والتحليل وافناء الرطوبات التي يقع الموت ولم يكن لها فيها حاجة ولم يسلطها على البدن كما يرى
فيها من ان يموت احد سيما الانسان الا لاجل حيوة اخرى مستانفة في عالم المعاد وستعلم ان نفوس الحيوانات بل النبات ايضا منتقلة
الى ذلك العالم بل فعل تلك الحرارة بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن هو وتحريك مواده بالتسخين الى المزاج حارا رطبا
الحفظ واللطافة لان يتبدل التركيب النفس ويسوي له مركبا لولا ان جرحها مطيعا للكواكب غير جوج لعدم تركيب من الاستعداد
فيميل تارة الى جانب واخرى الى جانب اخر فهذا التسويل في المركب يجز النفس الى خروج والهجرة الى الله من هذه الدار
فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قالته الاطباء وغيرهم من الطبيعيين ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مر وكذا الحال في
جميع اقسام الموت والفساد وانفساخ الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر او الاتفاق بسبب ما ذكرناه فاذن لا شر
ولا خير في ان يصير صورة ادونه فداء للصورة حتى الاشرف ولا ان يكون نوع انزل وانقص فداء للنوع الاكمل الاعلى كما يصير
العناصر غذاء للمركبات وهي غذاء النبات والحيوان والجميع اغذية للانسان ومن ثم لها الشرف والفضل ولذا الاستعداد
والتهيؤ للركوب والسفر الى المحل الانور ولنرجع الى غط اخر من الكلام في شرح انواع من الخيرات والشرور النسبية الوجودية

الى الخير الاعظم على محاذاة بعض كتب السابقين **فصل** في بيان كيفية انواع الخيرات والشرور الاضافية اعلم ان الخير و
الشر يقالان على اربعة اوجه فمنها ما ينسب الى السماويات من سعود الكواكب ونحوسها ومنها ما ينسب الى الامور الطبيعية
من الكون والفساد وما يلحق الامزجة الحيوانية من الالام والاوجاع ومنها ما ينسب الى ما في طباع الاحياء العنصرية من
التالف والتنافر والتوحد والتباغض والمحبة والخصومة على ما في جبلتهما من التنازع والتجاذب ومنها ما ينسب الى
النفوس التي تحت الاوامر والنواهي في احكام الناموس الالهي وما يلحقها من السعادة والشقاوة الاجلتين والعاجلتين
جميعا فنقول الخيرات التي ينسب الى سعود الفلك فهي بعناية من الحق الاول وارادة منه بلا شك واما الشرور التي ينسب
الى نحوس الفلك فهي عارضة لا بالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع تارة وتحيينها لها
مدة وتغييبها عنها تارة اخرى كما يوجد تلك البقاع مدة ما النشو الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الاول وواجب
حكمته لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام كما ذكره الله تعالى قل ارايتم ان جعل الله لكم النهار سرمدا الاية واما الذي
يعرض لبعض الحيوانات او لبعض النبات من الحر المفرط او البرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات
على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الاول واما الخيرات التي ينسب الى الامور الطبيعية من تكون الحيوان
والنبات والمعادن والاسباب المعينة لها على النشو المبلغ لها الى تمام الغاياتها واكمل غاياتها فهي كلها برضا الله وارادة
من الباري القيوم وعناية منه واما الشرور التي هي الفساد والبلاء التي يلحقها بعد الكون فهي عارضة لا بالقصد الاول بل
حصولها بالعرض والاجزاء التبعية وذلك الكاينات لما لم يكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى دائما في هذا العالم لطفت
الحكمة الالهية والعناية الربانية الى ابقاء صورها وحفظ نوعها بان جعلها الحافظ لديمومة طبيعتها بتعاقب الافراد
وتوارد الامثال على الاتصال وان كان الاشخاص في الفناء والسيلان دائما وانما كان ذلك بواجب في الحكمة و
العناية لان في القوة والغيب فضايل جمة وخيرات كثيرة بلا نهاية ولا يمكن خروجها من القوة والفعل الى الفعل
والظهور دفعة واحدة في وقت واحد لان الهيولى الجسمية لا يتسع لقبولها فضايل نوع واحد من الانواع الطبيعية المدرجة
في عقل المدبر وملكوته الفياض على الهيولى بانه الثابتة وافراده الاشياء بعد شيء على سبيل التدريج ومر الاوقات والدهور
دائما فكيف فضايل جميع الاوقات الطبيعية وحالاتها وكيفياتها ولوازمها واثارها المتسلسلة المتعاقبة مثلا لو خلق
الله تعالى بني ادم كلهم من مضى منهم ومن هو موجود الان ومن يجيء من بعد الى يوم القيمة في وقت واحد لم يكن تسعهم الارض

بوجهها

بوجهها فكيف حيواناتهم ونبات غذائهم واقمشتهم وما يحتاجون اليه في ايام حيوتهم فمن اجل هذا خلقهم الله قرنا بعد قرن
وامة بعد امة لان الارض لا تسعهم والهيولى لا تحملهم دفعة واحدة فقد تبين بما ذكرنا ان النقص من جهة الهيولى وقابليتها
لا من الصانع فان القصور في الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته او لقلة معرفته فقد يكون ايضا من عدم الادوات
وفقد الالات التي لا يحسن وجودها للصانع في احكام صنعه واتقانه فقط او من عدم المكان او الزمان او الحركات وما
شاكلها وقد يكون من قبل الهيولى مثل عسر قبول الحديد للفتل وتصييره حبلا طويلا كما يفعل الحبال من القنب والصوف
وغيرهما فليس العجز من الحداد بل القصور الحديد وعسر قبوله الفتل ومثل الصوف لا يقبل الكتابة الكاتب فيه مثل
ومثل النجار لا يمكن ان يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا العجز فيه ومثل الرجل الحكيم لا يمكن ان يعلم الطفل العجز في الطفل
لا في الحكيم وكذا عدم اهتداء بعض اشقياء الامم بدعوة نبيهم اياهم وانذاره لهم كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ليس
لقصور الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ولا العجز من الهداية والانذار بل العسر قبول الانفس الخبيثة ما يقربها الى الله وملكوته
الاعلى وعلى هذا يوجد القياس في العجز من الهيولى وعسر قبولها للصور لا العجز في الصانع الحكيم والمدبر العليم والسبب الاخر
في ذلك ان هذه الكاينات الممكنات يبتدئ كونها من انقص الوجود واضعف القوة مترقيا شيئا فشيئا الى اتم الحالات واكمل
الغايات باسباب معينة لها على النشو والنمو وبلغها الى اكمل غاياتها بعناية من الباري جل ثناؤه وسميت تلك الاسباب خيرات
وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمي شرا وهو عارضة لا بالقصد الاول فانه وان كان ما القياس الى هذا الشيء الذي عاقه
عن الوصول الى كماله وغايته شرا لكنه بالقياس الى شيء اخر يكون من الاسباب المعينة له على البلوغ الى كماله وتمامه خيرا ولا جل
هذا خلق اولا وبالذات لا لاجل ذلك فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض ولما تحققت ما ذكرناه من ان عدم الفعل قد
يكون لعجز الهيولى او عدم المكان او الزمان او الحركات او ما شاكلها علم فساد ظن كثير من العوام واهل الكلام الذين لا
يعرفون كيفية عجز الهيولى ولا يتصورونه فينسبون العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم وذلك لانهم بما يتوهمون ذلك
على الله تعالى فيقولون انه تعالى لا يقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم انه لا يقدر ان يخرج ابليس من مملكته ولا ينظرون
مع قطع النظر عن المصالح التي روعيت في خلقه ان العجز في عدم الاخراج انما هو من عدم المملكة التي غير مملكة الله تعالى حتى
يتصور اخراجه اليها وليس من عدم القدرة من الخالق ويقولون انه لا يقدر ان يدخل السموات في جوف ابرة ولا يعتبرون انه العجز
من الابرة وخرمها ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين النقيضين ولا يدرون ان العجز منهما فاذا سئلوا عن معنى قولهم

والله على كل شيء قدير قالوا هذه الاية مخصصة خلاف ما قال الله تعالى لانه ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل ولم يجوا
ان هذه المشقات التي يتصورونها ليست باشياء خارجة من اوهامهم وتصوراتهم بل الذهن يتصور بعض المفهومات
ويجعلها عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها باحكام غير حقيقية بل على سبيل الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية الغير البتية
على ما هو مفصل في بعض مواضع هذا الكتاب واما الحيوانات التي توجد في نفس الحيوانات العنصرية من المحبة واللذة والالفة
والاكل والشرب والوقاع فلا شك انها مستودعة في جبلتها مغروسة في فطرتها بعناية الله تعالى ورضاه بالذات و بالقصد
الاول واما ما يلحقها من الشرور والوحشة والبغضة والجوع والالم والعطش والجرح والامراض والاوجاع والموت واشباهها
فواردة عليها على سبيل الضرورة والاجبار والتبعية واقعة بقدر الله تعالى بالعرض وبالقصد الثاني فانه لما جعل البارئ
بمقتضى مصلحته وحكمته في جبلة الحيوانات الجوع والعطش واللذة من الملايم والاذى من المنافر وصارت هي اسبابا لانبعاثه
ودواعي طلب ابدانها وهلاك هياكلها وشقاوة نفوسها على الضرورة والاتباع اما قصد البارئ الحكيم في ايجاده وصنعه
ذلك فهو لاجل بقائها وصلاحها فانه لم جعل لها الجوع والعطش لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليخلف على ابدانها من
الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة ان كانت اجسامها دائما في الذوبان والسيلان واما الشهوات فلكيما يدعوها
الى الماكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها وما يحتاج اليه طباعها واما اللذة فلكيما تاكل بقدر الحاجة ولا يزيد ولا ينقص
واما الالام والاوجاع عند الافات العارضة لاجسادها فلكيما تحرص نفوسها على حفظ اجسادها من الافات لها الى اجل
معلوم واما اكل بعض الحيوانات لحم البعض فلئلا يضيع شيء مما خلق بغير نفع واعلم يا اخي ايدك الله قد تحيرت العقول
في ذكر بعض الحيوانات اكلا للبعض وفيما جعل الله تعالى في ذلك في طباعها وهياكلها الالات والادوات التي يتمكن بها على ذلك
كالانياب والمخاليب والاظافير الحداد التي بها يقدر على القبض والضبط والخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة و
الجوع وما شاكل ذلك مما يلحق الماكولات منها من الالام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل فلما تفكروا في ذلك ولم
يستبن لهم العلة ولا الفائدة والحكمة فاختلف عند ذلك بهم الاراء وتشعبت بهم المذاهب حتى قال بعضهم ان تسلط الحيوانات
بعضها على بعض واكل بعضهم البعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظالم للعبيد ولهذا قالوا ان العالم فاعلين
خيرا وشريرا ومنهم من نسب ذلك الى النجوم ومنهم من قال ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب والمعاصي في الادوار
وهؤلاء هم التناسخية ومنهم من قال بالعوض ومنهم من قال ان هذا اصلح ومنهم من اقر على نفسه بالعجز وقال لا ادري ما

العلة في اكل الحيوانات بعضها بعضا عيونا قال ان البارئ تعالى لا يفعل الا الحكمة وكل هذه الاقاويل قالوها في طلبهم العلة
ووجه الحكمة وانما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان جزئيا وبحثهم عن علل الاشياء مخصوصا ويمتنع ان يعلم اسباب الاشياء
الكلية بالانظار الجزئية لان افعال البارئ تعالى انما الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم وان كان يعرض من
ذلك ضرر جزئي ومكاره مخصوصة احيانا والمثال لذلك في الشريعة الحقة وحدودها فيها وذلك انه حكم بالقصاص في
القتل وقال ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وان كان سوءا والما من يقتص منه وكذلك قطع يد السارق فيه
نفع لعموم وصلاح للكل وان كان الما للسارق وضررا له وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة
وان كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات من ذلك ضرر وكذلك ايضا ما نال الاتباع الانبياء شغلا والالام
في اظهار الدين واقامة سنن الشريعة في اول الامر لكن لما كان حكمة البارئ وغرضه في اظهار الدين واعلان قواعد
الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للذين يجيئون من بعدهم الى يوم القيمة ولا يحصى عددهم وعدة ما يلحق بهم من السعادات
والخيرات سهل في جنب ذلك ما نال النبي والمؤمنين واولاده المعصومين من اذية المشركين وجهاد الاعداء المخالفين وما
لاقوا من الحروب والعداوات وتعب الاسفار ثم ما نال المؤمن من قيام الليل وصيام النهار واداء الفرايض وما فيها من
الجهد على النفوس والتعب على الابدان فهو قليل في جنب ما اعد الله لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله ولما كان
الامر يؤول الى الصلاح الكلي كانت الشدائد من جهة صغير جزئيا فعلى هذا المثال نقول في وجه الحكمة في اكل بعض الحيوانات
بعضا ان قصد البارئ جل ثناؤه وغرضه في الم الحيوانات وما جبل عليه طباعها من الاوجاع والالام التي تلحق نفوسها
عند الافات العارضة ليس عقوبة لها وعذابا كما ظن اهل التناسخ لجثث النفوس على حفظ اجسادها وسياسة هياكلها من
الافات العارضة اذ كانت الاجساد لا يقدر على جر منفعة ودفع مضرة ولو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالاجساد و خذلتها
واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها وتقارب اجالها واهلكت كلها دفعة واحدة في اسرع مدة فلهذه العلة جعلت
الالام والاوجاع للحيوان دون النبات وجعل فيها جبلة الفزع لها بالهرب والقتال واما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ
انفسها من الالام العارضة الى وقت معلوم فاذا جاء اجلها فلا ينفعها الهرب والقتال ولا التحرز بل لا بد من التسليم و الانقياد
وان كان ينالها بعض الالام والاوجاع واذ قد ذكرنا هذه المقدمة فنقول الان ان البارئ تعالى لما خلق اجناس من
الحيوانات الارضية وعلم بانه لا بد من بقائها الى الابد جعل الكل منها عمرا طبيعيا اكثر ما يمكن ثم يجيئه الموت الطبيعي ان

شاء او ابى وقد علم الله تعالى بانه يموت كل يوم منها في البر والبحر والسهل والجبل عدة لا يحصيه الا هو سبحانه فجعل
بواجب حكمته جثث جيف موتاها غذاء للاحياء ومادة لبقائها لئلا يضيع شيء مما خلق بلا نفع وفائدة وكان هذا
منفعة للاحياء ولم يكن فيه ضرر على الموتى حكمة اخرى لو لم تكن الاحياء تاكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث واجتمع
منها على مر الايام والدهور حتى كان يمتلئ بها وجه الارض وقعر البحار ويفسد الهواء من نتنها فيصير ذلك سبب الوباء
وهلاكا للاحياء فاي حكمة اكثر من هذه اذ جعل البارئ سبحانه في اكل الحيوانات بعضها بعضا جر منفعة الاحياء و
دفع المضرة عنها كلها وان كان ينال بعضها الالام والاوجاع عند الذبح والقتل والقبض وليس قصد القاتل و
القابض ادخال الوجع عليها بل جلب المنفعة منها او دفع المضرة لها واعلم ان البارئ الحكيم جل ثناؤه لما ابدع الموجودات الكون
ورتب المخلوقات قسمها قسمين احدهما البداي والاخر خلقي ورتب الجميع ونظمها كان ترتيب الكليات الابداعية
بان جعل الاشرف علة لوجود الادون وسبب البقاء وتمامه ومبلغا الى اقصى غاياته واكمل نهاياته وجعل حكم الكائنات
الخليقة بالعكس منها وذلك انه رتبها في الوجود من ادون حالاته الى اشرفها واكملها وجعل الناقص منها علة التمام
وسبب البقاء الكامل والادون خادما للاشرف ومعينا له ومسخرا له وبيان ذلك ان النبات الجزوي لما كان ادون
رتبة من الحيوان الجزوي واخس حالا منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية
في ذلك خادمة للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا ايضا لما كانت رتبة نفوس الحيوانات انقص وادون من رتبة النفس
الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لما كان في بعض الحيوانات ما هو اتم خلقة واكمل
صورة جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها وجعلت اجسادها مادة وغذاء لاجساد
التامة منها وسببا لبقائها ليبلغ الى اتم غاياتها واكمل نهاياتها اذ هي الاشخاص دائما في السيلان والذوبان
فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة في اكل الحيوانات بعضها بعضا واما الحكمة الغائية فيه فهي ان البارئ الحكيم جل
شانه وعز ثناؤه لما خلق الاشياء الكونية اما لجر منفعة او لدفع مضرة عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع وفائدة
فلم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الاجساد لكانت تلك الجيف باطلة بلا فائدة ولا عائدة وكان يعرض منها مضرة
وهلاك كما ذكر قبل واما الالام والاوجاع التي تعرض عند الذبح والقتل والقبض فقد رتب الحكيم عز شانه وجعل
ذلك تعذيبا وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كما ظنه التناسخية بل حثا للنفوس على حفظ اجسادها

من الافات وعدم تعاهدها الاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم فانه علمت ما العلة في محبة الحيوانات الحيوة وكراهيتها
للممات فتلك العلة شتى احدها ان الحيوة يشبه البقاء والممات الفناء والبقاء محبوب والفناء مكروه في طباع الموجودات
لان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم والوجود والعدم متقابلان والبارئ عز شانه لما كان علة الموجودات
هو باقيا صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق اليه شغفا لعلتها والمعلول يحب علته ووصفها وتشتاق اليها فمن شبه
بها فمن اجل هذا قالت الحكماء ان الواجب بالذات جل جلاله هو المعشوق الاول المشتاق اليه سائر الخلايق لا يستطيع على بيانه
الا الله وثانيها ما يلحقها من الالام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة نفوسها الابدان وثالثها ان نفوسها
لا تدري ان لها وجودا خلوا من الاجسام والثالث تقول لم لا تعلم نفوسها بان لها وجودا خلوا من الاجسام وهكذا يكون
فنقول في الجواب ان هذه المعاني لا يصح لهم معرفتها الا بعد ان فارقت اجسادها قبل ان يتم ويكمل واذا فارقت
اجسادها قبل التمام والكمال بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل في الوجود اذ كل موجود له اختصاص
وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان سيد الجميع لم يخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء ان كل يوم هو
في شان ولو امسك طرفة عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظه لتهافتت السماء وتساقطت الكواكب وانطمست الاكوان
وانفوتت النفوس والابدان واعلم ان النفوس التامة الكاملة اذا فارقت الاجساد اما ان تكون مستغرقة في شهود جمال
الاول المستضيئة باضواء كبرياء الاول المتخرطة في سلك ملائكة الله المهيمين متحيرة في عظمة جلال الاول واما ان تكون
مشغولة بتاييد النفوس الناقصة المتجسدة ليتخلص تلك من حال النقص وتبلغ الى حال الكمال ويرتقي هذه المرتبة ايضا
الى حالة هي اكمل واشرف حتى يصل الى الطائفة الاولى السابقين المقربين وان الى ربك المنتهى والمثال لذلك في هذه
الدنيا الاب الشفيق والاستاد الرفيق في تعليم التلامذة والاولاد وما اخرجوهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم و
المعارف ليتمون التلامذة والاولاد ويكونون الاباء والاستادون باخراج ما في قوة نفوسهم من العلوم والمعارف و
الصنايع والحكم الى الفعل والظهور اقتداء بالبارئ جلت عظمته وكبرياؤه وتشبها به في حكمته اذ هو العلة والسبب في
اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور فكل نفس علومه اكثر وصنايعه احكم واعماله اجود وافاضته
على غيرها اكثر فنسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اشد وهذه هي رتبة الملائكة الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون فيبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ولهذا المعنى قالت الحكماء في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بقدر الطاقة

البشرية ومقامه ان من يكون علومه حقيقية وصنايعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة وآراؤه صحيحة وفيضه على
غيره متصلا يكون قربه الى الله وتشبهه به اكثر لان الله سبحانه كذلك واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس
الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر والنواهي الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها سواء عدت من الخيرات
كالقيام والحج والصيام والعمرة والزكوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المرضى وتشييع الجنازة
وزيارة القبور والاولياء الله وغير ذلك من الطاعات او عدت من الشرور والمعاصي كالزنا والسرقة والنميمة والقتل و
اكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها من المعاصي امور وجودية والوجود لا ينفك عن خيرية ما فكل ما
كان وجوده للانسان لا بما هو انسان اي باعتبار الجزء النطقي له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته الطالبة دون الحكم
العقلي او الشرعي لا يترتب عليها الا باعتبار تعينها ونسبتها الى الجوهر النطقي الذي يكون لها في كسر قوتها الشهوية
الغضبية واكتسابها هيئة استعلائية عليها وكون نفسها فاقهرها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية
فان انفعال النفس عن الادنى والاسافل من شقاوتها وبعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها الى الملكوت الاعلى وقطع
النظر عما يؤدي اليه فهذه الافاعيل المذمومة بحسب العقل والشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لا القلب
الذم منها والتقبيح حدا بحسب الحقيقة وبحسب نسب اخرى اكثر من تلك النسبة مثلا الشهوة مذمومة والزاني و
الزنا مذمومان عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة ومحبتها قوة حيية سارية في وجود النفس ولا شك انها
ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمين كما ان الغضب في الانسان ظل القاهرية الجواهر العلوية فكون
لا محبة محمودة في ذاتها الا ترى ان العشق كيف ذمت في نفسها وكذا الزاني باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل
كمالي لم يعتقد الانسان عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التي هي الحب وباعتبار تعينها في الصورة
الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبة اللذة كمال محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار قطع النظر
عن العارض المذكور كان محمودا حسنا في نفسه وباعتبار سائر النسب فالمنقلب الذم حدا في الجميع ولم يبق توجه الذم
القبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومة انما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع
حتى ادى فعلها الى انقطاع النسب والارث والتربية للاولاد واختلال النظام لاجل التنازع ووقوع الهرج والمرج
والفتنة وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار النقص الخلقي والنقايص الامكانية واوصاف الممكنات باعتبار امكانها

عليهم

عن ذاتها وقصورها في الوجودية والا فالوجود والوجوب واحكامها من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق
واللذة كلها خير ومحمود ومؤثر فالامر حق كله وليس في الوجود ما هو مذموم حقيقة بل باعتبار فقط ولنا اخذ في توضيح هذا
المقام بالبرهان الاتم والبحث الاقوم **فصل** في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ما يتصور في
حقه وابلغ ما يمكن على وجه الاجمال فنقول قد تحقق واتضح ان واجب الوجود اله العالم جل ذكره بريء من انحاء النقص و
وجوده الذي هو ذاته وحقيقته افضل انحاء الوجود واتمها بل هو حقيقة الوجود ومحضه وما سواه لمعة ورشح او
ظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من كل جهة وانه كل الوجود وكل الوجود له لا سبب له ولا اقدم من وجوده وجود فلا
فاعل له ولا مادة ولا صورة ولا موضوع ولا غاية بل هو غاية الغايات ومبدأ المبادي وصورة الصور وحقيقة الحقايق
ومذوت الذوات ومجوهر الجواهر ومشيئ الاشياء وكل ما هو كذلك فما يصدر عنه ويفعله فانما يصدر عن ذاته بذاته و
ينشأ عن صميم هويته من غير داع زائد يدعوه او غرض يحمله على الفعل ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا لم يكن او بهجة او
لذة او نفعا او طلبا لمحمدة او تخلصا عن مذمة او غير ذلك من المنافع والخيرات الظنية او الحقيقية لانه بريء عن كل نقيصة
غني عن العالمين فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به فاعليته فالذات هناك في كونها ذاتا
و في كونه مبدأ شيء واحد حقيقة واعتبارا لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم شيئين باحدهما يتجوهر وبالاخر يفعل
كالكاتب منا يتجوهر بانه ناطق ويكتب بانه ذو ملكة كتابة وكالشمس في كونها مضيئة للارض والنار في كونها محرقة
فاعليتهما بغير ما يتحقق به ماهيتهما فيفتقران الى صفة زائدة الى قابل يقبل تأثيرهما كالباري جل اسمه مبدع الاشياء من نفسه
لا من محل مادة الذي يخلق القابل والمقبول اي المادة والصورة جميعا واذا كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من اصل
حقيقته يجب ان يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحيث لا افضل منه الا الفاعل القيوم له
واذ قد علمت ان ذاته تعالى علم بما سواه على احسن الوجوه وكون الصور العلمية للاشياء هي عين ذاته تعالى فللاشياء قبل
وجودها الكوني صورة علمية الهية لها وجود الهي مقدس وسوى كل وجود الهي بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء فاذا تحقق
مثال تلك الصور في عالم الكون وجب ان يكون ابهى واشرف ما يمكن في عالم الكون واذا رتبت الاشياء كان ترتيبها اجود الترتيب
واشرف النظام فيبتدأ من اشرفها وجودا كالعقول الفعالة ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم
الطبيعة وهكذا متدرجا الى ان ينتهي الى انقص الموجودات وادونها فينقطع سلسلة الابداع في الجزء ويحصل

الى ما دونه لعدم امكان ذلك فهو نهاية تدبير الامر المشار اليها بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يفيض عنه
بين المواد الحسية ووقوع الحركات والاستحالات والصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات
واعداد الحركات فلا يزال يترقى الوجود في الصعود الى قرب المعبود من الارذل الى الافضل حتى ينتهي الى الافضل الذي لا افضل
منه في هذه السلسلة الصعودية كما قال سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه فعندها يقف ترتيب الخير والجود
ويتصل دائرة الوجود فهذا احسن وجوه الصنع والايجاد حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ الى الغاية ما اراده الصانع من
الخير المترتب عليه ولا خير في صنعة صانع افضل من ان يكون الغاية الوجودية اليها ذلك الصنع هو ذات الباري جل ذكره فالعالم
كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد اوله الحق واخره الحق وصورته صورة الحق بل تمامه الحق كدائرة واحدة اولها النقطة
واخرها النقطة لكنها النقطة السيالة من ذاتها في ذاتها الى ذاتها فسبحانه ذاته الاعظم ما يضرب له الامثال ولا يبلغ
الى وصفه المقال **فصل** في بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعولاته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور على الوجه
التفصيلي وفيه منهجان لمي واني اما المنهج اللمي ففيه ثلثة مباحث **المبحث الاول** في بيان ان كل ما وقع في مراتب البدو
على افضل انحاء الوجود وذلك ان كل ما وقع في مرتبة من هذه السلسلة لا يتصور ما هو اشرف من شخصه ولا من نوعه من
الجهة التي بها يصدر عن فاعله اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل منها في شخصه لان تكثر الاشخاص لنوع واحد فيما هو قبل
الحركات والاتفاقات التي يقع بها يحصل المميزات المكثرة من العوارض اللازمة للنوع فان اختصاص بعض الافراد بعارض
الهية شخص له يميز عن غيره ان كان لاجل نوعه تحت تلك الهية او لازم من لوازمها فالجميع متساو في الاستحقاق
فوقوع اختصاصه بالبعض دون اخر ترجيح من غير مرجح وان كان لامر خارج من الطبيعة لاحق لها من خارج فلا بد
من مادة قابلة للتأثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها وذلك لا يتصور في عالم الابداع فحق كل نوع
ان ينحصر في شخصه واما الثاني فلما دلت عليه قاعدة امكان الاشرف التي مر ذكر البرهان عليها من ان الفياض المطلق و
الجواد الحق لا يقتضي الاخس حيث يمكن الاشرف بل يلزم من فيض جوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف فلا يبدع
جل شانه الا العقول الفعالة والصور الكونية والملائكة الهيمة والانوار القاهرة اذ هي اشرف الممكنات في الواقع و
بحسب طبقتهم وافضل تلك الذوات المقدسة واقربها واشرفها هو اقربها واقدمها من نور الانوار جلت الاؤه ثم سائرها
وما سواه على الترتيب الى اخر تلك الطبقة وهي ارباب الاصنام والانواع الطبيعية التي اثبتها افلاطون والافلاطونيون

وقد

وقد احيينا رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب وتقويته ودفعنا عنه نقع الشبه ودفع الشكوك بتوفيق العزيز
الحكيم كما سبق واخر هذه العقول الرب واهب صور طلسم الارض وبه يقع كل انوثية الارض على مصطلح حكماء الفرس في كل
ما ورث في هذا العالم من صور الانواع المركبة وعند انتهاء سلسلة العقول في النزول يبتدئ سلسلة النفوس من نفس
اقصى الافلاك وهو الفلك المحيط بعالم السموات ثم نفس اشرف الكواكب وبعدها نفس كل كوكب وفلك فلك
الى نفس ادون الافلاك وهو السماء الدنيا وبعد طبقتها طبقة الصور الفلكية والنجومية على افضل ما يمكن من وجود كل
منها وافضل ترتيب يقع بينها لان ترتيبها ظل ترتيب العقول كما ان صورة كل منها مثال العقل الذي يحذو حذوها على وجه لا
يعتريها فتور ولا قصور ولا اعياء ولغوب واجرامها افضل الاجرام واشكالها افضل الاشكال وحركاتها افضل الحركات
اما الاول فلبساطتها وبساطة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه الطف واصفى
والذ ففي تلك الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات البهيجة واما الثاني
فلانها كرية الاشكال وقد بين في موضعه افضلية الشكل الكروي على سائر الاشكال واما الثالث فلان حركاتها شوقية
شوقية وتحريكاتها عشقية الهية وملائكة عقلية واخرى نفسية فتحريك الاولين تحريك غائي وهو تحريك بحرك غير
متحرك كتحريك المعشوق العاشق وتحريك المعلم بل حبه العلم المتعلم وتحريك الثواني تحريك فاعلي بمعنى مباشر الفعل
متجددة كتحريك الشوق المشتاق وتحريك الفكر المتفكر وتحريك العلم الحادث المتعلم وكل من هذه التحريكات تحريك بحرك
متحرك وبالجملة حركاتها افضل الحركات لان حركاتها عبادة الهية ونسك عقلية يوجبهم الشوق الى الله والوجد له لكل
هذه الاشخاص معشوق عقلي يخصه وحركات خاصة بحركه على سبيل الشوق والتوجه الى ذلك الامام والايتمام به على ان الكل
مشتاقون الى جمال رب العالمين رقاصون لاجل ما ينالونه من ربهم وصلاة الاولين في الحظيرة يحيي لهم بالحركة شوق
وطربا اخر يزيد على ذواتهم وبسبب ذلك الوارد القدسي يقع لهم حركة اخرى تؤدي بهم تلك الحركة الى نيل شوق اخر و
لذة اخرى وهكذا الى ما شاء الله ويترشح منهم من الفضائل والخيرات التي لهم ما يليق بهذا العالم من الاشعة والاضواء
المستقيمة والمنعكسة والمنعطفة ما يستعد به الهيولى الصور والكمالات التي تفاض عليها من المبدأ الفعال في كل وقت
وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها **المبحث الثاني** في بيان ان الموجودات العاليات والكائنات الواقعة في
مراتب الصعود التي في عالم التركيب في غاية الجودة وعلى افضل النظام فنقول ان الامور الواقعة في هذا العالم لما كان نظامها

متعلقا بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهي الذي قد علمت انه في غاية التمام و
الكمال والمتانة وتحقق سر ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما حسبه ذيمقراطيس ولا
على طريقة الارادة الجزافية كما توهمه الاشاعرة ولا من ارادة ناقصة وقصد زائد كالارادات المحوجة الى دواع خارجة عن
ذاتنا ولا بحسب طبيعة لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية والطباعية بل
النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غاية ما يمكن من الخير والفضيلة فعلى هذا
يلزم ان لا يكون في هذا العالم بالنظر الى الاسباب والعلل امر جزافي واتفاقي بل كله ضروري فطري بالقياس الى طباع الكل
سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى السفل او قسريا كحركته الى فوق او اراديا كحركة الحيوان على وجه الارض اذ كل
ما يحدث في عالم الكون يجب عن سبب اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد ويرتقي سلسلة الاسباب الى مبدء واحد يجب عنه الاشياء
على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه المرتقية الى الواحد الحق اذ المعلول
يناسب علته بل البعض منها كالحركات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام ووجود الاصبع
الزائد على جملة هذا الانسان طبيعي في جملة العالم وكذا كل امر قسري طبيعي بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق
ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله وان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة بمعراج الى السماء ملكوته وتشاهد
عالم الافلاك وعجائب الترتيب فيها ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لترى عجائب القدرة فيه وتعرف المبدء الاول بجهة وحدته
ثم تسافر بالحق من الحق الى الحق فتعرف مبدع نوره ما يتلوه من الملائكة العلامة ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة باذن
الله ثم ما باشر تحريكها وتدبيرها بالتسخير وما يبتدئها امرها بالتدبير مع لوازم حركاتها واشواقها وهيآت
عباداتها وانوار طاعاتها وقرباتها من انفعال العنصريات وتركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من صور الكائنات و
نفوس ابدالها المستحيلات لرايت جميع الاشياء حسنا شريفا عندك موافقا للرضا وعلمت وعرفت ما ذكرنا لك باليقين
كما عرفته الان بالبرهان ومثلك يكون بالحقيقة من اهل الرضوان الفائز بروح الجنان هذا **البحث الثالث**
في ان مجموع العالم من حيث المجموع على افضل نظام واكمل تمام نوعا وشخصا ماهية وحقيقة فنقول اولا ان مجموع العالم
من حيث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية وليست وحدته كوحدة اشياء متغايرة اتفق ان صارت بالاجتماع و
الانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات او اجتماع العسكر من الافراد وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة

ذاتية

ذاتية لانها حاصلة على الترتيب العلي والمعلولي وهي مترتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس ومن الاعلى
فالاعلى الى الادون فالادون وكل جمعية يقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام
المعلول والاشرف تمام الذي دونه في الشرف والشيء يكون مع تمامه هو اولى به ان يكون مع نفسه فيكون واحدا بل هو تمام
وبالجملة كون العالم شخصا واحدا برهاني عندنا وقد صرح الحكيم ارسطاطاليس بان العالم حيوان واحد مطلب ما هو و
لم هو فيه واحد فمن علم ما هو علم انه لم هو فاذا كان كذلك ولا شبهة ان العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء
بالانسان الكبير هو الحق الاول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا الانسان الكبير واذ اتحد
مطلبا لم هو وما هو فيه فيكون الحق تعالى مقوما لماهيته ومقررا لذاته وحقيقته فاذا لا يمكن ان يتصور حقيقة من الحقائق
الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت وتحقق ان العالم بجملته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور
ولنفصل في بيان هذا فنقول اذا كان العالم بتمامه شخصا واحدا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة
او مثله وذلك لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت ماهية نوعية او
غير مخالف له وكل من الاحتمالين باطل فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما تبين ان جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم
الموجود وكذا اعراضا مخالفة لاعراضه ممتنع الوجود اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب
هيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفا لها في نوعها فذلك واضح لان كلا منها صادر عن فاعله بجهة واحدة مع
الجهات الفاعلية اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من امر اخر كمادة وغيرها واما الجسم بما هو جسم
فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصورة نوعية يصدر من المبادي العقلية
بجهاتها اللازمة اما مطلقا واما باعانة من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة لانها قبل الحركات والاستعدادات
واما اعراض تلك البسايط فلانها تابعة للجواهر متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية
التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هذا في البسايط فقس عليه حكم المركبات وصورها النوعية لانها تابعة
للمواد ولها التركيبات والاستعدادات التي منشاها تلك الجواهر واعراضها اللازمة وحركات الافلاك واوضاعها فاذا
لم يكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلو فرض عالم اخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم في الحقيقة
غير مخالف له في امر مقوم ذاتي واما بطلان الشق الثاني فلوجوه منها ان كل ما لا مادة له ولا حركة قبل وجوده فوجوده

على سبيل الابداع وكل ما كان كذلك لا يختلف الحاجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص فحق نوعه ان يكون في شخص لان الذي
به يقع التميز ذاته او لازم ذاته فلا يتعدد ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة اخرى ووحدة العلة
يوجب وحدة المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري جل ذكره المتشخص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل معلول بنفس علته
الموجبة القريبة فلا يمكن تعدده ومنها ان علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره
ومنها ما وقعت الاشارة اليه من ان العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدء الاعلى وعلة بدوه هو بعينها علة تمامه
وكل ما غايته اجل الاشياء فهو اجل الممكنات **بحث وتحصيل** ولعلك تقول اذا كان العالم بجملته انسانا كبيرا
شخصا واحدا اشرف الممكنات لاجل ان علة بدوه وعلة تمامه شيء واحد هو الحق تعالى فنقول وهذا الحكم جار في المعلول
الاول فيكون مثله في الحقيقة فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران في اول الابداع وهو محال وايضا يلزم وجود اثنين من
نوع واحد فيما فوق الكون وهذا ايضا مخالف لاصول الحكمة فنقول ما ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد لما حققنا سابقا
ان تمام حقيقة الشيء انما هو بما يكون بمنزلة فصله الاخير وهي صورته التي بها يقوم ساير معانيه حتى قد علمت ان الشيء
بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر من الحق تعالى شيء واحد هو الانسان الكبير بشخصه لكن له اعتباران
اعتبار اجمال واعتبار تفصيل وقد علمت انه لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل الا بنحو الادراك لا تفاوت في المدرك فاذا نظرت
الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بانه صادر عن الواحد الحق صدورا واحدا وجعلا بسيطا واذا نظرت الى ابعاضه
المفصلة واحدا واحدا حكمت بان الصادر منه اولا هو اشرف اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل هو كل الاشياء
كما ذكره ثم باقي الاجزاء واحدا فواحدا على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادون الوجود واضعفه فاذن
تبين وتحقق ان الانسان الكبير والمجعول الاول شيء واحد بالذات والحقيقة فاذا قلت العقل الاول فكانك قلت مجموع
العالم واذا قلت مجموع العالم فكانك قلت العقل الاول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية الا بحسب الاجمال والتفصيل
فان قلت كيف ابدع الباري جل ذكره مجموع العالم بكليته مرة واحدة مع ان بعض اجزائه تدريجية الوجود كالازمنة و
الحركات وبعضها دفعية الوجود وبعضها خارج عن القسمين قلنا وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة
بالكل وهذه الحركات والمجردات والاجسام والجسمانيات كلها منطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم
والله اعلم **واما المنهج الاني** فلما تشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض وتوجه كل

ناقص

ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالي توجها غريزيا وطلبا جبليا بحسب ما اودع الله في ذاته ونزوع عطوفة كل
عال الى ما تحته وعناية كل قوي لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير واشد تصوير واحسن
تقويم والطف تكميل وتتميم على وجه يبلغ الى غاية كماله وتمامه الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل
والتكييف لكل كيفية تناسبها وتفيدها التسكين في حيز يخصها اذا كانت فيها او التحريك على اسهل الوجوه واقصر
الطرق اليه ان كانت خارجة عنه والنفس تكمل طبيعة البدن باضافة القوى والالات عليها وافادة الاشكال والاعضاء
لها على حسب حاجتها الى كل واحد منها وتبقية شخصها اقصى ما يمكن وتبليغها الى غاية نشوها بالتغذية والتنمية وتبقية
نوعها بالتوليد والتناسل وحفظ الصحة على مزاج يليق بها على وجه يترتب عليها صدور الافاعيل بحرارة غريزية شانها النضج
للمادة والطبخ والهضم ودفع الفضول الردية وامساك الاخلاط الاربعة المحمودة التي يقع بها الاغتذاء والاخلاط التي
بها صلاح البدن من البلغم والصفراء والسوداء وغير ذلك من صور الاعضاء واشكالها واقدارها ومواضعها اللايقة
وترتيبها على احسن الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كما ذكره الاطباء ان الله والهامه
اياها كما قال ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقويها وكذلك العقل يكمل النفس ويقومها ويعصمها ويطهرها
من الادناس المادية والارجاس البدنية بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها
من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور وتجريدها من الاغشية البدنية وبعثها من القبور الداثرة و
المضاجع البالية المندرسة الى عالم القيمة والمثول بين يدي الله وشان الحق الاول مع العقل والنفس والطبيعة و
ساير الاشياء في التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله لا حد
في شرح هذا المطلب على وجه ابسط **فصل** في نبذ من اثار حكمته وعنايته في خلق السموات والارض
اعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك حقايق الامور السماوية والارضية على وجهها وعن الاحاطة بدقايق الصنعة
وعجايب الفطرة واثار العناية والحكمة التي فيها بل الاكثرون عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التي ذات الشخص
فضلا عن تفاصيل احوالها وسريان قواها في الات البدن وحواسه واعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء واشكالها واوضاعها
واجزائها ومنافع كل واحد منها واحوالها وافعالها وغاية كل فعل فان الذي تفطن به المشرحون والاطباء بقوة
الفكر شيء قليل بالنسبة الى ما ذهلوا عنها من الدقايق والعجايب والحكم في صنع الباري فيها فاذا كانت احاطة

لا انسان بنفسه وبدخل على ما يخفى متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني بكثرته والكثرة لا يمكن الاطلاع
على حقيقة وجوده فضلا من ادراك حقايق جميع الموجودات الا انا مع هذا العجز الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة لابد
ان نتامل ونتفكر في عجايب الخلقة وبدايع الفطرة امتثالا لقوله تعالى اولم يتفكروا وقوله اولم ينظروا في ملكوت السموات و
الارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون ومثل قوله ان في السموات و
الارض لايات للمؤمنين وقوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والارض مددناها والقينا
فيها رواسي وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ولما وقع منه تعالى من مدح المتفكرين فيها فقال
الذين يتفكرون في خلق السموات والارض الاية وذم المعرضين عن النظر والتامل كما قال تعالى وكاين من اية في السموات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال ويل لكل افاك اثيم يسمع ايات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها
فبشره بعذاب اليم فلا بد من ذكر انموذج من حكم الحكمة الموجودة في العالم الجسماني وتناسب اوضاعه وحسن انتظامه ليستدل
بها على عظمة المبدع وسعة رحمته وغاية جوده ولطف عنايته فنقول انظر ايها الزكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر
في اياته كتابه ان مبدع الاشياء لما كان غير متناهي القوة والقدرة على افادة الخير والرحمة فلم يجز وقوف رحمته وفضله
عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعده تلك الامكان الغير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل ومن مكمن الخفاء الى
الظهور ... ذلك ممتنع جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الاكوان مجتمعا لا متفرقا ودفعيا لا امتداديا النهوض البرا[illegible]
عليه فبالضرورة لا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب والافتراق وجب ان يكون من صنع الله وجود جوهر بواسطته
يستصح صدور الحدثات والمتجددات عنه تعالى المتقدسة عن التغير ولا بد ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية في
الانفعال على وجه الامداد من الغير كما ان الواجب جل ذكره ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد
الحوادث بتوارد الاستعدادات متوقفا على امر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير تجدده وحدوثه الذاتيين منشأ
لحدوث الحادثات وتغير المتغيرات وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فافاد بفضله
وجوده اجراما كرية نورية متجردة الطبايع ذات الحركات النفسانية والطبيعية والوضعية لاغراض علوية نفسانية وغايات
حكمية عقلية هي العلة لافاضات اثار جسمية واضواء صورية بها يقع استعدادات مادية غير متناهية يلحق الفاعل الغير
متناهي التاثير وقابل غير متناهي القبول ليوجب ذلك افاضة الخيرات وفتح ابواب البركات على الدوام من غير انقطاع كما

ذوق

في قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا لم يكن الفاعل الفياض على الغيب بضنين فيحصل الفيض منه على كل قابل مستعد
بحسب استعداده حتى ان النمل الصغار والعقب والسوسمار مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة وجب ان
يفاض عليها وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام انما هي النفوس الناطقة التي لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها
من القوة الى الفعل دفعة واحدة لامع الابدان لاستلزامه لا تناهي الابعاد والاجرام ولا بد وان الكون فيها متعلقة القوى الابدانيا
حد وثانيا بحسب استعداد الهيولى لاستعدادات غير متناهية في الادوار والاكوار يقبل فيض النفوس من العقل الفعال الغير
النهاية ثم يرجع منها ما كملت الى العالم العقلي والوطن الاصلي وما لم يكمل يلبث في بعض طبقات البرازخ والمقابر المثالية ازمانا
طويلة او قصيرة واحقابا كثيرة او قليلة بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثرة الجرايم وقلتها ثم انظر ايها المتامل الطالب
لمعرفة الله تعالى وملكوته في ملاحظة احوال العلويات واوضاعها لانتفاع السفليات من انها لو كانت كلها نيرات لاضرت
باحراق اضوائها مواد الكائنات كلها ولو كانت عرية من النور بالكلية لبقي ما دون الفلك في ظلمة مستمرة وليل مظلم
طويل او حشة منه وكذا لو ثبتت انوارها في سمت دايرة واحدة لاثرت بافراطها فيما قابلها وتفريطها فيما عدا ذلك
لو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم ولو لم يجعل الانوار الكوكبية ذوات حركة سريعة
واخرى بطيئة بحسبه ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت الى النواحي شمالا وجنوبا
فلم ينتشر منافعها على بقاع الارض ولولا ان حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال التي تحت الشمس سمت الحركة
لما حصلت الفصول الاربعة التي بها ايقاع الكون والفساد ويصلح امزجة البقاع والبلاد والى هذا المعنى اشار في الكتاب
الالهي بقوله ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ثم قال ارايتم
ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بضياء الاية ولما كان القرنابا الشمس حاجة لها في
النضج والتحليل اذ كان قوي النور جعل مجراه بحاله بحيث يا في الصيف والشتاء شمالا وجنوبا فالشمس يكون في الشتاء جنوبية
والقمر شماليا ليلا لئلا يعدم النبات وفي الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع الحران ولما كانت الشمس شمالية الحركة حينا
وجنوبية حينا جعل اوجها الذي ابعد ابعادها عن الارض في الشمال وحضيضها وهو اقرب ابعادها في الجنوب
ليجبر قرب الليل بعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتنوير ويكسر بعد الليل قربها لئلا يضعف القوة
عن التاثير فانظر كيف جعل للكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة يميل بها الى الشمال والجنوب على حد

متفاوتة في العظم والصغر والسرعة والبطؤ والبعد والقرب من الارض بحسب اوجاتها وحضيضاتها واجل اختلاف احوالها
لمنفعة الكاينات وغرض النظام قال الله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره او بما يتضح كما انها طالعة وغاربة وشمالية
تارة وجنوبية اخرى وكذلك اوجية مرة وحضيضية اخرى وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة و
كونها في بيوتها التي لها ووبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وقعت فيه من الثابتة والمنقلبة وذوات
الجسدين وامثال ذلك مما هو مذكور في كتاب الاحكاميين على الاجمال ولا يحيط بتفاصيله الا الباري جل ذكره والملائكة
المقربون الذين هم الانوار العقلية والاشعة الالهية ثم اما انا امل ايها الناظر البصير في ملكوت السموات وما فيها
خلق ارواح الافلاك ونفوس الكواكب وقوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للباري وحركتها في الحركات على
الدوام عشقا وشوقا الى باريها وسبحانه ثم من عجايب الحكمة وغرايب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل
الارض في وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة البعد من افق النور ولانها لو كانت بجاورة الاجرام العلوية لاحترقت بشدة
تسخين الحركة الدائمة ولانها على تقدير بقائها هناك ما كان يمكن ان يتكون عليها حيوان ولا ينبت منها نبات وجعل النار
مجاورة للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ولو جاوره غيرها من العناصر فتسخن بدوام حركته فصار نارا وانضم اليها
النار فاحترقت باقي العناصر وصار الكل نارا فافسد الجميع ولما كانت العناية الازلية اقتضت وجود نفوس ناطقة وغير
ناطقة احتاجت الى ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذي يجب تحفظ الصور والاشكال وجب ان
يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء يجاورها الحيوان والنبات الغالب عليهما عنصرها ويجب ايضا لما ذكرنا من
الحكم ان لا يكون الماء محيطا بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وحينئذ ثم جعل الهواء
مجاور النار لمناسبته في الحر والسيلان وجعل الماء متوسطا بين الهواء والارض لمناسبة الهواء في السيلان ومناسبة
الارض في البرد لئلا يبطل الاعتدال ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة
لو قعت اضواء الكواكب على سطوحها او انعكست الى ما فوقها وما وصلت الى عالم الكون والفساد فبقي اهلها وبقي الهيولى في
ظلمة لا وحشة منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك وباقي العناصر شفافة ولو كانت العناصر كلها قابلة النور لاشتد
فيها لوقوع المصدق الى الاحراق باقي هذا العالم كله فصـــل في ذكر انموذج من اثار عنايته في خلق المركبات ثم
يا عارف كيف خلق العنصريات حارة هي علة لطيفة محركة وبرودة مسكنة عاقدة ورطوبة قابلة للتشكيل والتجسيم

يبوسة

يبوسة حافظة لما افيد من التصوير والتقويم وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعد لكل ما هو احاطها
وافاض على كل مستعد ما يستحقه من الكمال ولم يقتصر لجل جوده بل زاده من الافضال ما يهتدي به الى التوالي من الكمالات و
الغايات وبذلك يقع الارتفاع في القوس الصعودي الى الدرجات ولذلك قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فانظر
لما كانت اجساد النبات والحيوان لم يحصل الا وله بما يقبل التحليل كيف رتب لها قوة غاذية متصرفة في الغذاء بالنضج والاحالة
الى شبيه جوهر المغتذي ولما لم يكن حصول الحيوانات والنباتات على كمالها المقدار دفعة اول كيف اودع فيها قوة نامية
موجبة لزيادة اقطار المغتذي في الجوانب على نسبة مضبوطة يليق بها ثم ابتهج يا عارف واذكر رحمة ربك وتزوم في
جاله بالتسبيح والتحليل بان القسمة لما اوجبت باقيات بالشخص وباقيات لا بالشخص كيف تم جود الواهب الحق بما اقتضى
الديمومة العددية باعطاء الديمومة النوعية فاوفى لكل منها قسطه من الوجود ونصيبه من الدوام فصار العالم الطبيعي
مستظلا بمعنى الثبات والبقاء فانظر في احوال ما لا يحصل بقاؤه من النبات والحيوان الا بالتوالد كيف استبقى نوع ما اوجب
فناء شخصه بقوة مولدة في اعضاء التوليد قاطعة لفضلة من مادة بها حفظ الشخص الاخر ثم انظر كيف خلق لمن كانت افعاله
بالاختيار لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع كالاجير الذي لا يفعل فعله الا بالاجرة فجعل الشهوة التي
يكون للقوى نفس الحيوان لصدور هذه الافاعيل التي يتوقف عليها ابقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجير
والجعالة والرشوة لخدم الابدان كيلا يقع الذهول والاعراض عن ايقاع هذه الاغراض ثم انظر كيف رتب للغاذية خوادم
من قوى اربع جاذبة تاتيها بما يتصرف فيه وهاضمة محيلة للغذاء معدة اياها لتصرف الغاذية وماسكة لحفظها مدة
لتصرف المتصرف فيها بالاحالة والطبخ ودافعة لما لم يقبل المشابهة ثم انظر كيف رتب للحيوان لكونه اشرف من النبات
قوى اخرى من مدركة ومحركة لان نفسه مدركة مختارة في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد الله الانسان لكونه
اشرف واكثر روحانية اذا اطاعت امر ربها وكملت بالعلم والعمل صعدت الى عالم الملكوت وقربت من مبدعها بقطع علايق
الناسوت وشاهدت الملأ الاعلى واهل عالم الجبروت ولو تحيرت تحيرا شايقا في كيفية تدبير النفس البدن وحصول
الالفة والعلاقة وشوق التصرف والتحريك وعشق المقارنة والم المفارقة مع ان البدن كالثقل الكثيف والنفس كالنور
اللطيف لقضيت العجب وقلت كيف يتصور الازدواج بين النور والظلمة والايتلاف بين المجرد والمادي وبين العلوي
الذي قال تعالى في عظيم الشان ورفعناه مكانا عليا وقال ان كتاب الابرار لفي عليين والسفلي المشار اليه بقوله ان كتاب

الثمار لو يجيب اذ بينهما من المخالفة والمنافرة في الهيئة ما لا يخفى على صاحب الروية وجعل الخلق في ظلم الثلاث منهم نطفة
بل مسكوته لهذا الارتباط والاتحاد بينهما حتى لو كان المتقنين الى العلم تجرد النفس وظن جمهور القائلين بتجردها ان حقيقة
الانسان صورة اخرى نوعية منطبعة في البدن يحصل بينهما حقيقة الانسان واما المشار اليه بانا فهو المسمى بالنفس الناطقة
وفيها اضافة عارضة شوقية بالقياس الى البدن لانه موضوع افاعيلها الجسمانية وهؤلاء بمعزل عن معرفة النفس
ومقاماتها في الهبوط والصعود حسبما قررنا سابقا من انها هي الجوهر المتقدم الثاني المتحرك الساكن الاول الثابت الدارس
النام الذائق فانظر في حكمة الصانع كيف كثف اللطيف ولطف الكثيف بحسن التدبير فخلق من زبدة العناصر البدن
الكثيف المخلوق من مادة النطفة ومن لطافته وزبدته خلق القلب الصنوبري ومن لطافة الدم الخالص ومن صفوة
الروح البخاري النابع في العضو الرئيس الذي هو في الصفاء والصفا كالفلك البعيد عن التضاد ولاعتداله وتوسطه بين
الاضداد مع جامعيته لكيفيات الاطراف يشبه السبع الشداد ولنوره وضياءه كالكواكب اللامعة على الابصار ولاجل صفاءه
وصقالته صار مرآة يتلألأ فيها الصور الغيبية وتجلى فيها المثل المحسوسة التي هي واسطة بين العالمين فهو كان موضوع النفس
تحدث بها عند ما خرج جوهره من قوة النفسية الى الفعل كان النفس مادة للعقل وتحدث عند ما خرج جوهر ذاته من القوة
العقلية الى الفعل فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس مرآة يتجلى فيها العقل والانسان قد تطور في ذاته بهذه
الاطوار وتبدلت عليه هذه النشآت من حد النطفة الى حد العقل شيئا فشيئا على التدريج ففيه الملك والملكوت
هو جامع الكونين ففيه شيء كالفلك وهو مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة وشيء كالملك وهو مرآة يدرك
بها الحقائق الكلية الثابتة فانظر الى القدرة والحكمة ثم الى اللطف والرحمة يتعرف عجائب الصنوات الربوبية وان اردت زيادة
شرح وايضاح فاستمع فصل في آيات حكمة وعنايته في خلق الانسان الانسان مخلوق اول خلقه من اخس
الاشياء وانقص المواد واضعف الاجساد لانه تكونه من القوة الهيولانية وهي كاللاشيء ثم من التراب المظلم والطين اللازب
ثم من النطفة واشير في الكتاب الالهي الى المرتبة الاولى للانسان بقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن
شيئا مذكورا والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه وبقوله هو الذي خلقكم
من تراب ثم من نطفة وبعد هذه المنازل والمراتب يتكون له القوى النباتية والاعضاء الآلية لها ثم يدخلها في آ
الحيوانية لقوله فجعلناه سميعا بصيرا ثم يتدرج له الكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها التي اولها قوة اللمس

اخرها

اخرها قوة الوهم ثم ينشأ فيه خلق آخر كما قال تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين فانظر ايها الناظر في علوم
الآفاق والانفس الى النطفة وهي ماء مهين قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب من بين الصلب والترائب
وحفظها من التلاشي والامتزاج ثم جعلها في قرار مكين ثم جعلها وهي بيضاء علقة حمراء ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف
قسم اجزاء النطفة وهي متشابهة الى العظام والاعصاب والعروق والاوتار واللحوم وغيرها من الاعضاء البسيطة ثم كيف
ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة من الرأس واليد والرجل وغيرها وشكلها باشكال مختلفة مناسبة لافاعيلها
كما يستعلم من قواعد علم التشريح وغيره ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلث ولو كشف الغطاء عنك وامتد البصر
اليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا ولا ترى المصور فسبحان من مصور فاعل النقوش والتصاوير لا يرى
من تصويره الترق ولا اصبع ثم انظر الى تدريجه في الاستكمال الى جذب الغذاء وفعل النماء فاض عليها صورة نباتية لها خوادم
في قوى كثيرة يوكل عليها ملائكة يمشي بهم ما يرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكل الله الملائكة بك في انتظام امورك حتى
ذا مرعن اك فان اهل المكاشفة قد رأوا بابصار قلوبهم ان كل جزء من اعضاء بدنك لا يتغذى الا بان يوكل الله به سبعة
من الملائكة هذا هو الاقل الى عشرة الى مائة الى الف او يزيد وذلك لان معنى التغذي ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء
قد تلف وذلك بعد ان يتغير تغيرات يصير دما في آخر الامر ثم لحما وعظما ثم ان الغذاء جسم لا يتحرك بطبعه ولا يتغير بنفسه
في اطوار الخلقة كما ان البر لا يصير مطحونا ثم عجينا ثم خبزا مستديرا مطبوخا الا بصناعة صانع والصانع في الباطن
كانت الصنع غاية حكمة هم الملائكة كما ان الصانع في الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة وباطنة
فانتم غافلون عن نعمه الباطنة والعارف يعلم انه لا بد من ملائكة سبعة احدهم جاذب الغذاء الى الاعضاء والآخر ممسك له في
جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة فيخلع صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما والخامس
يدفع الفضل الزائد والسادس يلصق ما اكتسى كسوة اللحم باللحم وما اكتسى كسوة العظم بالعظم حتى لا يكون منفصلا والسابع يلحظ
المقادير والنسب في الالصاق فان قلت فهلا تولت هذه الافعال الى ملك واحد ولم احتيجت الى سبعة املاك والحنطة
ايضا يحتاج الى طاحن اولا ونخال ثانيا وصاب الماء اليه ثالثا وعاجن له رابعا والى قاطع له كرات مدورة خامسا والى
مرقق له رغفانا عريضة سادسا والى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال الانس ظاهرا
قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة تخالف خلقة الانس لان وجودهم وجود صوري بسيط من غير اختلاط وتركيب

ولا تزاحم بين افعالهم كالاتزاحم بين صفاتهم وذواتهم ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد واليه الاشارة بقوله تعالى وما منا الا له
مقام معلوم فلذلك ليس بينهم تناقض وتقابل ولا تزاحم ولا تضاد في فعل او صفة بل مثالهم في تعيين مرتبة كل منهم وفعله
مثال الحواس فان البصر لا تزاحم السمع في فعله وهو ادراك الصوت ولا الشم يزاحمها في ادراك الاصوات في ادراك الروائح ولا
هما يزاحمان الشم ولا الذوق ولا غيرها لا يزاحم بعضها بعضا وليست هي كالاعضاء مثل اليد والرجل فان اصابع الرجل قد
يبطش بطشا ضعيفا ورأينا انسانا يكتب باصابع رجله واخر يمشي بيديه وقد تضرب غيرك براسك فيزاحم به اليد التي
هي آلة الضرب ولا كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن العدل
سببه اختلاف صفات الانسان واختلاف دواعيه فلم يكن وحداني الفعل ولذلك ترى الانسان يعصي الله مرة ويطيعه اخرى
وذلك غير ممكن في طباع الملائكة لانهم مجبولون على الطاعة لا مجال للمعصية في حقهم فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والراكع منهم راكع ابدا والساجد منهم ساجد ابدا والقائم منهم قائم ابدا وههنا
دقيقة يجب التنبيه عليها وهي ان لاحد ان يقول اذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا على فعل واحد لا يمكنه التعدي منه الى غيره
فيكون ناقص الجبلة لقصوره عن فعل الخيرات الكثيرة والجواب ان ذات كل ملك متصل بذات ما هو اشرف منه على وجه
يقوم به ويحيى به وجه لكن لا على وجه التركيب والتمزيج الذي بين الاجسام وكل منهم وحداني الذات وحداني الفعل وان
صدر منه انواع كثيرة من الافعال لان كثرتها على الترتيب الصدوري على وجه يكون بعضها تحت بعض على نسق ونظام
لا يتغير اصلا وقد علمت ان الترتيب يجعل الكثير واحدا فترتقي الافعال منهم الى فعل واحد يتشعب عنه الاثر وكذا الذوات
يرجع كثرتها الى ذات واحدة يتحد فيها الذوات وكل ملك من الملائكة يعلم بحيوة الملك الذي هو دونه وتحت امره وتسخيره
ويعلم لا كاعضائنا التي لا شعور لها بذواتها ولا بما يصدر عنها ولا بمناسبة الملائكة الى من هي تحت امره وطاعته كنسبة قوانا
الادراكية الى الروح العقلي مناسبا حسبما بيناه من ان كلا من الحواس وسورها الحاضرة عند النفس حية بحيوة النفس ومع ذلك
لكل حس منها شأن غير شأن الحس الآخر ولا اختلاط بينها ولا تشويش لانها من الجنبة العالية والجهات الفاعلية لا القابلية
كالاعضاء وما في حكمها ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول قد امتاز الانسان بعد الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم
الله لافادة التغذية والتوليد من الاجساد المعدنية فصار اكمل وجودا من الحجر والمدر والحديد والنحاس والذهب
والفضة وغيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاء يماس اليه ويماس اصله فجف و

يبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والمشي اليه من الموضع الذي فيه الى الموضع الآخر فان الطلب انما يكون بشيئين معرفة وقدرة و
هما مفقودتان منه فلو وقف وجود الانسان في هذه الدرجة لكان ناقصا عاجزا في خلقته وفعله فانظر كيف انعم الله
من هذا النقص بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارفع وجوده عن وجود الجمادات والساكنات وقرب خطوة
اخرى الى رب الارباب ومعدن الانوار من عالم الظلمات بان خلق له آلة الاحساس وآلة الحركة الاختيارية في طلب الغذاء
وهما المشار اليهما في الكتاب فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق
الحواس الخمس فاولها اللمس وهو انقص درجات الحس فان الشعور بما يلاصقه الحيوان ويلاصقه لا بما يبعد منه فان
الشعور بما يبعد منه يحتاج الى حاسة اقوى واتم وهذا يعم الحيوانات كلها حتى وانه لاوه بعض الحيوانات القريبة المنزلة
من النبات كالدود والتي في الطين يقتصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك الا هذا الحس لكنت ناقصا
كالدود وما افتقرت الى حس آخر لادراك البعيد فخلق لك الشم الا انك لا تدري به ان الرائحة من اي ناحية جاءت فتطلب
فيها ذي الرائحة فتطوف كثيرا حتى تظفر به فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لا تدرك بها ما يحجبك بجدار او حائل
وايضا لا تدرك بها الا ما هو الموجود الحاضر واما الغائب فلا تمكنك معرفته الا بالكلام والاعلام ومدارك بحس السمع
حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك وميزك بفهم الكلام من سائر الحيوانات وكل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق
اذ يصل اليك الغذاء فلا تدرك انه موافق او مخالف فتاكل وتهلك كالشجرة ربما يصب في اصلها ما هو سبب جفافها
لانه ذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال ولا يتم به الحيوة الانسانية لو لم يكن لك ادراك بالحس يتأدى اليه
صور المحسوسات للحس فتحفظ وتتذكر ولا انطالب عليك الامر في معرفة الاشياء والمحسوسة لو لم يكن صورها محفوظة
عندك فانعم الله عليك بشاعر آخر باطنة تحفظ بها صورة ما تحبه وتذكرها متى شئت وتتصرف فيها وهذا كله
يشاركك فيه الحيوانات ولو لم يكن لك الا هذا لكنت ناقصا لعدم ادراكك عواقب الامور وغاياتها العقلية فتميزك عن
فضلك على كثير من خلقه تفضيلا وشرفك تشريفا بقوة اخرى هي قوة العقل تدرك بها مضرة الضار ومنفعة النافع
في المال وتدرك الخيرات الحقيقية والسعادة الآجلة فهذا انموذج في بيان ما انعم الله عليك في باب الادراك واما بيان ما
انعم عليك من القوى المحركة التي هي لها كالخادم من جنود الله وكيفية نظمها وترتيبها فيك فهو انه لو خلق لك الشامر والمدرك
حتى تدرك بها الامور التي لها مدخل في استكمالك وحفظ بقائك ما دمت في الدنيا من اسباب التغذية وغيرها حتى

من بعد او قرب ولم يخلق لك ميل في الطبع وشهوة له وشوق اليه يستحثك على الحركة ثم قدرة في آلات البدن يتحرك اليه
لكان الادراك معطلا فاضطر الى ان يكون ميل الى ما يوافقك يسمى شهوة ونفرة عما يخالفك يسمى كراهة فخلق فيك
شهوة الغذاء لبقاء شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك وكلها بك كالمتقاضي يلجئك الى تناول الغذاء ونحوه ثم هذه
الشهوة لو لم يكن اذا حصل مقدار الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت واهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة
عند الشبع لتترك الفضل كالاكل ونحوه لا كالزرع فانه لا يترك الجذب الماء اذا انصب في اسافله حتى يفسد فيحتاج الى آدمي
يقدر بغذائه بقدر الحاجة ثم انك قد علمت ان لك طبيعة بها شارك النبات منبثة في جميع البدن منبعها الكبد وقوة اخرى
تشارك بها الحيوان منبثة في الاعضاء تشارك بها الحيوان كله ومنبعها القلب وقوة اخرى نفسانية اخص منها يشارك
بعض الحيوان منبعها الدماغ واخرى اشرف مما سبق كله لا يشارك بها الحيوان بل الملائكة فقط فاعطاك الله بحسب
كل منها اخذ وترك النافع والضار فالاول بحسب القوة الاولى يسمى بالجذب والدفع والثاني بحسب القوة الثانية
يسمى بالميل والنفرة والثالث بحسب القوة الثالثة يسمى بالشهوة والغضب والرابع بحسب القوة الرابعة يسمى بالارادة
والكراهة فخلق الله لها فيك مسخرتين تحت اشارة العقل المعرف للعواقب كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت
ادراك الحس فتم بها انتفاعك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز منه او في طلبه
ما لم يكن لك ارادة بموجب المعرفة او الكراهة وهذه الارادة افردك الله من البهائم اكراما وتعظيما لبني آدم كما افردك
عنها بمعرفة العواقب **فصل** في عنايته تعالى في خلق الارض وما عليها مما ينتفع بها الانسان قال سبحانه وخلق
لكم ما في الارض جميعا فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك فانظر الى آثار رحمته عليك بما هو خارج عنك و
اقرب الخارجيات اليك ما تستقر عليه فانظر الى صورة الارض التي هي مقر جسدك وام بدنك الذي كان في بطنها اولا ثم
تولد منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى كما قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى ثم انظر
الى منافعها منها كونها فراشا ومهادا لتسكن اليها وتنام عليها وتسلك فيها كما قال تعالى والارض فرشناها
قال والله جعل لكم الارض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا وليس من ضروريات الافتراش ان يكون سطحا مستويا
بل يسهل الافتراش على سطح الكرة لعظم جرمها وتباعد اطرافها ولكن لا يتم الافتراش والمشي عليها ما لم يكن ساكنة
في حيزها الطبيعي وهو وسط الافلاك واليه الاشارة بقوله تعالى الله الذي جعل لكم الارض قرارا لان الثقال بالطبع

تميل الى التحت كما ان الخفاف تميل بالطبع الى فوق والفوق من جميع الجوانب ما يلي السماء والتحت ما يلي الارض المركز ومنها
ما به من الله علينا وهو ان لم يجعلها في غاية الصلابة كالحديد والحجر لئلا يتعسر منها مادة الابنية وشق الانهار و
اجراء الانهار ولا في غاية اللين والانغمار كالماء ليسهل النوم والمشي عليها وامكنت الزراعة واتخاذ الابنية منها ومنها
ان لم يخلق في نهاية اللطافة والشفيف ليستقر عليها الانوار وتسخن منها فيمكن جوارها ومنها ان جعل بارزة
بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فيه لتصلح لتعيشنا وتعيش ما يحتاج اليه من الحيوانات البرية عليها وسبب انكشاف
ما برز منها وهو قريب من الربع ان جعلها الله بواسطة هبوب الرياح وجري الانهار وتموج البحار غير كرية
بل جعلها والماء الذي يجاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه الى المواضع الغائرة والمنخفضة منها بقي شيء منها مكشوفا
وصار مجموع الارض والماء بمنزلة كرة واحدة يدل على ذلك فيما بين الخافقين بتقدم طلوع الكواكب ونحوها المشرقيين
على طلوعها ونحوها المغربيين وفيما بين الشمال والجنوب ازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين في الشمال والعكس
للواغلين في الجنوب وتركب الاختلافين للسائرين على سمت يكون بين السمتين الى غير ذلك من الامارات المختصة بالاستدارة
كاحوال الخسوفات والكسوفات واختلاف اوقات ابتدائها وانتهائها في الاخذ والانجلاء بالقياس الى اهل البقاع فابتداء
خسوف معين بالقياس الى موضع اول الليل وبالقياس الى آخر بعده بساعة وبالقياس الى آخر بساعتين وبالقياس الى
غيره ربع الليل او ثلثه او نصفه او غير ذلك على نسبة مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولا وعرضا
ليستوي في ذلك راكب البر وراكب البحر ومنها الاشياء المتولدة منها كالمعادن والنبات والحيوان ومنها جذبها الماء
من السماء لقوله وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض ومنها العيون والانهار العظام التي فيها لقوله والارض
مددناها ومنها انصداعها بالنبات وغيره والارض ذات الصدع ومنها حيوتها وموتها ليستدل بها الانسان على نشر
ونشره تارة اخرى وآية لهم الارض الميتة احييناها وقوله فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور وقوله فانظر
الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير وقوله ومن آياته انك ترى الارض
خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وان الذي احياها لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير ومنها تولد الحيوانات
المختلفة وبث فيها من كل دابة بعضها للاكل والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون وبعضها للركوب
والزينة والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة وبعضها للحمل وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس

ان ربكم لرؤوف رحيم وبعضها للتجمل والراحة ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وبعضها للنكاح والله جعل لكم من انفسكم
ازواجا وبعضها للملابس والبيت والاثاث وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها
واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ومنها نشو النباتات المتنوعة وانبت فيها من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها آية
ورحمة واختلاف روائحها هداية ولطف فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم كلوا وارعوا انعامكم متاعا لكم ولانعامكم ومنها
الطعام والادام ومنها الدواء ومنها الفواكه ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ومنها
الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود ومنها الاحجار المختلفة لونا و
صفاء ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود فبعضها للزينة وبعضها للابنية فانظر الى الحجر الذي
يستخرج منه النار مع كثرته ثم انظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بذلك الخطير
ومنها ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل ان البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنايع الجليلة
واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء لكن عجزوا عن ايجاد الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم
فايدتهما يرجع الى الثمنية وهذه الفايدة لا تحصل الا بعد العزة والندرة والقدرة على ايجادهما يبطل الحكمة فلذلك ضرب
الله دونهما بابا مسدودا ولهذا اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيمياء افلس ومنها ان لها طبع الكرم والسماحة تأخذ
حبة واحدة وترد سبعمائة كما ذكر في القرآن واختلفوا من طريق النقل في ان السماء افضل من الارض ام الارض من السماء فقال
بعضهم السماء افضل لانها معبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها لان اهلها معصومون عن الخطأ والعصيان ولما
اتى ابونا آدم بتلك المعصية اهبط من الجنة وقال تعالى لا يسكن في جواري من عصاني وقال وجعلنا السماء سقفا محفوظا
وهم عن آياتها معرضون وقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا ونحو ذلك من الآيات الدالة على تعظيمها وتعظيم ما فيها
وقال الآخرون الارض افضل لانه تعالى وصف بقاعها بالبركة قال تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وقال
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله وقال مشارق الارض ومغاربها التي
باركنا فيها والمراد بها الشام ووصف جملة الارض بالبركة وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فان قيل اي بركة في المفاوز المهلكة
قلنا انها مساكن خلق لا يعلمهم الا الله فلهذه البركات قال وفي الارض آيات للموقنين والتحقيق ان زينة السماء بالكواكب
وزينة الكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة الارض بالصور والنفوس الحيوانية وزينة الارواح الانسية المتقدمة

ابا ما بالانسان ومزيتهم بالمعارف الالهية التي شاركوا بها الملائكة المقربين فظاهر السماء اشرف من ظاهر الارض
وباطنها بالعكس لان الغاية اشرف لعلل كلها ومن منافع الارض انها كالصدف والدرة المودعة فيها آدم واولاده
ثم علم الله انسانا حاجاتهم فقال يا آدم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا
الارض شقا الآية وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم يا عبدي اعز الاشياء عندك الذهب والفضة
ولو اني خلقت الارض منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء لاجلك في الدنيا التي انما هي سجن لك
فكيف الحال في الجنة **فصل** في بدايع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية فاذا علمت انموذجا من منافع
الارض فارفع الآن راسك الى السماء وانظر وتفكر في كيفية خلق السموات وفي كواكبها وفي دورانها على نسق ونظام
وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤوب شمسها وقمرها وشروقها وزحلها في الحركة
على الدوام وسعيها في عشق الله وطلب لقائه من غير فتور ولا تقصير ولا تغير في السير بل تجري جميعها في منازل
مقدرة بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واجل معلوم كما قال والقمر قدرناه منازل لا يزيد على ذلك ولا ينقص الى ان
يطويها الله طي السجل للكتب فتدبر ايها العارف عدد كواكبها وكثرة عددها واختلاف الوانها ثم انظر كيفية اشكالها
مع ان الوانها ليست من جنس هذه الالوان المتخيلة الفاسدة واشكالها ارفع نظاما من هذه الاشكال وكذا طعومها و
روايحها واصواتها على وجه اعلى واشرف مما يناسب هذه المحسوسات لكن فما نزل الى الارض منها فهي هناك الطف
اصفى وابسط وما من صورة على وجه الارض الا ولها المثل الاعلى في السموات وما من كوكب الا ولله فيه حكم كثيرة في خلقه وصورته
ثم في مقداره وشكله ثم في وضعه ونسبته الى كوكب آخر وقربه وبعده من وسط السماء وقس تلك الحكم التي فيها على الحكم
التي روعيت في اعضاء بدنك مع حقارته ولامر السماء اعظم واجل من الانسان بما لا يحصى كما قال ءانتم اشد خلقا ام السماء
بناها بل من جلالتها في عالم الارض وقس التفاوت فيما بينهما من عجايب الترتيب وحسن النظام وبدايع الفطرة على
التفاوت فيما بينهما في المقدار واللطافة اما تاملت ما عرفت في ملكوت السموات وملكها وما فيها من الكواكب و
قوام جوهرها واشراق نورها ولطافتها المبادرة في الحركات عشقا وشوقا الى المبدع اما سمعت كلام الله في تعظيمها و
تعظيم النجوم في كتابه فكم من سورة ذكر فيها اعظام السماء وجلالة قدرها وكم اقسم بها في القرآن كقوله تعالى والشمس
وضحيها والقمر اذا تليها وقوله والنجم اذا هوى وقوله فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم ثم اثنى على المتفكرين

فيها الذين يتفكرون في خلق السموات والارض وذم المعرضين عن التدبر فيها وهم عن اياتها غافلون وجعلها سقفا
محفوظا ورفع سمكها وحفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكة وموضع القدس والطهارة واهلها اهل التسبيح
والتقديس لا يدخل مسجدهم الحرام ارجاس الكفرة واوساخ الشرك من النفوس الخبيثة الشيطانية كما لا يدخل المشركون الانجاس
مساجد الارض كما قال انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فانظر الى ملكوت السماء لترى عجايب العزة والجبروت واطل
فكرك في الملك فعسى ان يفتح لك ابواب السماء فتدخل الجنة وتخرج الى عالم النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بعقلك
في اقطارها الى ان تقوم بين يدي عرش الرحمن فعند ذلك ترجو لك ان تبلغ رتبة الاقصى ولا يكون ذلك الا بعد مجاوزتك
عن مراتب العالم الادنى ثم الدلايل الدالة على شرف عالم السماء اكثر من ان يحصى وكذا منافعها بالقياس الى الانسان فمنها
ما اشار اليه سبحانه من ان خلقها اشتمل على حكم بليغة وغايات صحيحة بقوله ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا
السماء والارض وما بينهما لاعبين ذلك ظن الذين كفروا ومنها ان زينها بالمصابيح لقوله ولقد زينا السماء الدنيا
بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا ومنها ان سماها سقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا
شدادا ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرتقى الكلمات الطيبات والنفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله مثل كلمة طيبة كشجرة
طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومنها انها قبلة الدعاء ومحل
الضياء والسناء ومنها ان اهبط الله الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الوانها احسن الالوان واشكالها احسن الاشكال
واصواتها احسن الاصوات ونغماتها الذ النغمات وجميع كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها اعلى الاماكن لارتفاعها
عن الاضداد ومنها امنها من الفساد ومنافع العباد ومنها ان جعل علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر ولان
فيض الشمس طلوعا وافولا بعد التقلب لقضاء الاوطار في الاطراف وغروبا يصلح معه الهدو والقرار في الاكناف لتحصيل
الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء والهرب من الاعداء كما قال وجعل الليل لباسا والنهار معاشا
وقال وجعل الليل سكنا وايضا لولا طلوع الشمس لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة وافضت الى خمود الحرارة
الغريزية وانكسادها ولولا الغروب لحميت الارض حتى يحترق كل من عليها من حيوان فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل
بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على ما فيه صلاح قطان
الارض قيل وههنا نكتة كان الله يقول لو وقعت الشمس في جانب من السماء جنوبا او شمالا فالفقير قد يرفع بناه

على كوة

على كوة الفقير فلا يصل الشمس اليه لكن ادير الفلك واسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغني نصيبه واما ارتفاعها
وانحطاطها فقد جعله الله سببا لاقامة الفصول الاربعة كما في الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه
مواد الاغذية والثمار وتقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك الطبايع
وتظهر المواد المتولدة في الشتاء ويخرج الشجر ويورق وينور ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار
وتنحل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيأ للعمارة والزراعة وفي الخريف يظهر البرد واليبس فيدرك الثمار وتستعد
الابدان قليلا قليلا للشتاء واما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية
للصلوة والصيام والحج ومنه يحصل النماء والرواء وقد جعل الله في طلوعه ومغيبه وتشكلاته البدرية والهلالية مصالح
كثيرة لا يعلمها الا هو قال الجاحظ اذا تاملت في هذا العالم الذي تقوم انت فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج
اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف
فيه وضروب النبات مهيات لمنافعه وصنوف الحيوان متصرفة في منافعه واقول اذا تاملت في عالم السماء بعظمها
وكثرة كواكبها وجدت بيتا معمورا من بيوت اذن الله ان يرفع ويذكر فيها اسمه فيها اصناف العابدين فمنهم سجود لا
يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون وسجود لا يسامون لا يغشاهم نوم العيون ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان وليس
من شرط الدار ان لا يكون ذي حيوة قال الله تعالى ان الدار الاخرة لهي الحيوان وليس من شرط عمارة البيت المعمور ان يكون
بالطين والحجر والخشب قال تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر واقام الصلوة بل ولا يشترط ان يكون جهة
العبادة جسمانيا فكل ما يقوم فيه العبادة والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة فانظر الى صنع البارئ جل
ذكره كيف بنى السماء وجعلها معبد الملائكة المسبحين المصلين الذاكرين الله وامسكها من غير عمد ترونها ومن غير
حبل او علاقة يتدلى بها والعجب ممن لا ينظر ولا يتامل في صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته وانفرد بعمارته وزينه
باصناف الزينة وصوره بانواع النقش وينسى ذكر ربه بسبب نسيان نفسه وعدم حضور قلبه واشتغاله ببطنه و
فرجه ليس له هم الا شهوته او حشمته والعجب منه ان يرى ويدخل بيت غني قد زينه مزوقا بالصبغ مموها بالذهب فلا ينقطع
تعجبه ولا يزال يصف حسنه ويثني على من صنعه وصوره وتراه غافلا عن بيت الله العظيم وعن ملائكته الذين هم سكان
سمواته فلا يلتفت اليه بقلبه يعرف من السماء الا قدر ما يعرف البهيمة ان فوقها سطحا او بقدر ما يعرف النملة من سقف

بيته ولا يعرف من ملائكة السموات ولا من تصاويرها العجيبة الا قدر ما يعرف النملة من نقوش سكان البيت ونقوش
تصاويرهم في حيطانه فما هذه الغفلة العريضة وما هذا النوم الغالب على اكثر الناس والسكر العظيم والجهل المفرط و
الشقوة المحيطة بهم فهلم ايها العارف فسبح وتقدس لربنا فهلم يا اخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير ندعو قيم العالم
وناظم الملك والملكوت ورابط الناسوت باللاهوت وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كئيب خاشع ولسان ذاكر
وصدر منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب فبادر يا عارف بروح شيقة من الشوق ونفس زكية عاشقة لوجه ربها راجعة اليه
تنادي ربنا نداء خفيا وتتضرع اليه في ظلم الليالي وتدعوه دعاء المحبين المتاوهين ونداء الخاشعين وتتضرع اليه تضرع
المشتاقين وخضوع المحتاجين المتوسلين سبحانك لا اله الا انت خلصنا من عذاب نار الفرقة والم القطيعة يا محيي الاموات
وباعث الاموات من القبور الدارسات ومعطي الخيرات ومنزل البركات افض على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى ارواحنا سواطع
خيراتك يا من اذا تجلى لشيء خضع له يا من رش من نوره على ذوات مظلمة وهياكل غاسقة في ليالي مدلهمة فنورها وصورها
وشوقها الى جماله وساقها الى طلب لقائه ويا من قذف بشعلة شوقه على السموات فجعلها راقصة او دوارة ولاهية
بالعشق وطوفها اسبوعا في كل سبعة الاف سنة حول البيت العتيق خلصنا بنورك من ظلمات القبور ولا تعقد ارواحنا
بعلايق اشباح عالم الزور ومعدن الغرور وثبت اقدامنا على المنهج الابلج القويم والصراط المستقيم انك انت الجواد
الكريم والبر الرحيم فهذا انموذج من دقايق عناية الله ولطفه في المخلوقات الظاهرة فانه لا مطمع لاحد في معرفة دقايق
اسرار اللطف والرحمة في عالم غيبه وملكوته الاعلى كما لا في استقصاء بدايع الصنع والحكمة في الموجودات التي لبيانها مجلدات طويلة
لان علوم العلماء نزر حقير بالقياس الى ما عرفه الانبياء والاولياء عليهم السلام وما عرفوه قليل بالاضافة الى ما عرفه المقربون
من الملائكة والعليون من الانس من قيامهم عند الله ثم جميع علوم الملائكة والجن والانس اذا اضيف الى علم الله لم يستحق
ان يسمى علما بل هو اولى بان يسمى دهشا وحيرة وعجزا وقصورا فالقرب من ان يسمى معرفة وحكمة اذ الحكمة بالحقيقة معرفة
الاشياء كما هي عليه وقد سبق ان العلم بكل شيء بالذات نحو وجوده ولا يحيط بالاشياء الا مبدعها وموجدها فلا حكيم بالحقيقة
الا الله وحده واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره بضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل بقوله تعالى وما اوتيتم
من العلم الا قليلا **فصل** في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار كرامته
اعلم انه سبحانه قد قدر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا وركز في ذاته عشقا وشوقا

الى ذلك

الى ذلك الكمال وحركة الى تتميم ذلك الكمال فالعشق المجرد من الشوق مختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من
جميع الجهات ولغيرها من اعيان الموجودات التي لا تخلو من فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادي
بحسبه او طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركة تناسب ذلك الميل اما نفسانية او جسمانية والجسمانية
اما كمية كما في المركبات الطبيعية او كيفية كما في الحيوان والنبات خاصة او وضعية كما في الافلاك او اينية كما في العناصر
والبرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ ومقابله وهو العدم شر وكريه ومهروب عنه و
علمت ان الوجود نوع واحد بسيط في ذاته ولا اختلاف فيه الا بانه حدود ودرجات وهي منشأ اختلاف مهيات الكليات
واجناسها وفصولها فالوجود في نفسه لا يتفاوت الا بالكمال والنقص والاشد والاضعف وغاية كماله هو الواجب الحق
لكونه غير متناهي الشدة في الكمال ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب من ذلك الكمال فايض منه ولزم نقص
بحسب حد في المعلولية فان حقيقة الوجود بما هي حقيقته لا يقتضي النقص ولا التناهي والتحدد اذ لو اقتضت ذلك
لما كان واجب الوجود غير متناهي القوة والقدرة فقد ثبت ان النقص والتناهي من لوازم المعلولية اذ المعلول لا
يمكن ان يساوي علته في رتبة الوجود والا لم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فاذن كل ما لم يكن معلولا للشيء كالواجب
تعالى فلا نقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته وما يلزم لذاته من الخيرات
من حيث هي خيرات وكلما كانت المعلولية فيه اكثر والوسايط بينه وبين الحق المحض اكثر فهو انقص وكل ما هو اقرب
منه تعالى فهو اكمل واتم فاذا ثبت هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الالهية والعشق الالهي والعناية
الربانية ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك فكل واحد منها عاشق الوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص
كل ما هو مطلوب فانما يكون حفظ وادامة ما هو تمامه وكماله فالمعلول لا يدوم الا بعلته لكونها كماله وتمامه والحرارة
لا تحفظ ولا تدوم الا بحرارة اقوى منها والنور لا يكمل الا بنور اقوى منه ولا العلم الناقص الظني لا يتم حتى يصير يقينا دائما
لا يزول الا ببرهان عقلي فكل وجود ناقص لا يصير كاملا الا بما هو اقوى منه وهو علته ومقيم ذاته ومحقق هويته فالهيولى
لا تتم الا بصورتها والصورة لا تتم الا بالنفس والنفس لا تتم الا بالعقل والعقل لا يتم الا بالواجب الوجود
فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه ويتوجه منه الى كماله ويتمسك به عند نيله فيكون كل شيء لا محالة عاشقا لكماله مشتاقا
اليه عند فقده فالعشق حاصل للشيء دائما سواء في حال وجود كماله او في حال فقد ذلك الكمال واما الاشتياق فيختص بحال الفقد

فانما يحصل من الشر حال فقدان الكمال و لذلك كان العشق ساريا فى جميع الموجودات والشوق غير سار فى الجميع بل مختص
بما يتصور فيه حصول الفقد ونحن قد بينا مرارا ان الحيوة سارية فى جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لما بينا ان
الوجود حقيقة واحدة هى عين العلم والقدرة والحيوة وكما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لا يتصور
موجود لا يكون له علم وفعل وكل ما يعلم ويفعل باى وجه كان فله حيوة فالكل اذن حى عند العرفاء الا ان الجمهور اذا اطلق
الحيوان فهو انه ما له حس ظاهر وحركة ارادية من مكان الى مكان فاذا ثبت ان كل موجود سواء كان بسيطا او مركبا
فله حيوة وشعور فلا محالة له عشق وشوق فاذا نظرت فى الموجودات ودرجاتها فى الوجود وتاملتها وجدتها اما كاملة من
كل وجه فى نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه والكامل من كل وجه اما ان يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عما هو وراءه حتى
يكون نفسه وكماله شيئا واحدا من غير تغاير لا فى الذات ولا فى الاعتبار او يكون كماله بما وراءه فالاول هو الواجب الوجود
الثانى هو الذوات العقلية فهذا النحو من الوجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق والعشق عين ذاته لما ان الواجب فهو عاشق
لذاته محب معشوق لذاته وما سوى ذاته واما الذوات العقلية فعاشقة لكمالاتها لا لذواتهم الا من حيث كونها اثار الله تعالى فعشق
ذواتهم لذواتهم مستهلك فى عشقهم للاول لان نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الاحدية فالحقيقة هناك عشق واحد
متصل ومراتب بعضها محيط بالبعض واحد من ورائهم محيط واما القسم الثانى فهو اما مكتف بذاته وبعلة ذاته فى خروجه
من حد نقصه الى كماله او ليس كذلك والاول هو النفوس الفلكية فهى واجدة للكمال من وجه فاقدة له من وجه فلها العشق
والشوق على الاتصال فلها اللذة المواصلة والم المفارقة ولما لم يكن لذتها مختصة بوقت والمها بوقت اخر بل المها ممزوج
بلذة وكانت منبعثة عن وجدان العشوق يكون المها لذيذا ولهذا اشبهت احوال تلك النفوس فى اشواقها الى كمالاتها
العقلية ومعاشيقها الروحانية تشبيها بعيدا بحال من به حكة ودغدغة والثانى اما ان يكون ناقصا من كل جهة او من
جهة دون اخرى والثانى من الثانى اما ان يكون كماله من اصل الطبيعة النوعية بجسم من غير فضيلة زائدة عليها فهو من
الانواع الجسمانية كالعناصر الاربعة المتضادة لنقص جوهرها او يكون كماله امرا زائدا على مجرد الطبيعة الجسمية فالقسم الاول
لنقص جوهره ما يتاتى منها التركيب وعنه التركيب ولتضادها وتقبل نحوا اخر من الحيوة بحسب بحسبها حفظ
البنية من استيلاء احد الاضداد عليها نوع يحفظ بها ذاته ووقع لصورتها الحافظة من افساد الاضداد الاقسار يحفظ هذا
الكمال فهو الجماد وان كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصى فى النشو والدوام النوعى فى التوليد فهو النبات ان اقتصرت

على هذا وان زاد عليه باحضار صورة غير مادية فى ذاتها واد خالها تارة من الموادى الى ذاتها وشاعرها فهو الحيوان
فان الحيوان يتقوى بالاحساس والتخيل كما يتقوى النبات بالتغذى والنشو وظاهر ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة
طالبة الكمال الذى يتم به وجوده فالصورة الحافظة للتركيب كالمعاقل ان يصير ذات قوة يزيد بها فى مقدار شخصه بان يجذب
الغذاء ويحيله الى جوهر المغتذى وتلصقه باجزائه على نسبة لائقة ويزيد بها فى اعداد نوعه بالتوليد فاذا حصل هذا
الكمال وتجسم درجة من القرب الى المبدأ المتعالى الذى هو الغاية فى الفضيلة من كل وجه حاول كمالا اتم من ذلك و
اقرب الى الكمال الحقيقى من جميع الوجوه وهو كونه ذا صورة حساسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة الاشياء بالملكة بادراك
الاوليات ثم عاقلة لها بالفعل بادراك الثوانى النظريات ثم صائرة عقلا بسيطا فعالا للمعقولات ثم راجعة الى ربها راضية
راضية مرضية كل ذلك باشواق متتالية واذواق متلاحقة كل شوق سابق علة للوصول الى معشوق لاحق يكون غاية
لذلك العشق السابق وهكذا الى ان يصل المعشوق العاشيق وغاية الغايات والرغبات ومنتهى الحركات والاولى من الثانى
وهو ما يكون ناقصا من كل جهة كالهيولى الجسمانية فانها فى ذاتها فاقدة كل شئ لا قوام لها الا بما تحلها من الصور فحقيقتها عين
الحاجة والافتقار بل عين الشوق الى كل صورة كمالية بالفكر والشيخ الرئيس انكر فى طبيعيات الشفاء كونها مشتاقة الى الصور
كما هو المنقول عن بعض الاقدمين غاية الانكار ثم انه قد اعترف بذلك فى رسالته التى صنفها فى العشق وكيفية سريانه فى المتقدمين
جميع الموجودات لكنه اقتصر فى بيان كيفية عشقها بعدم عريها عن جميع الصور وكونها دائمة التلبس بشئ من الصور
وكذا اقتصر فى كيفية عشق سائر البسائط العنصرية والمركبات المعدنية بميلها الطبيعى الى احيازها وفى النباتات
بما فيها من قوة التغذية وطلب الزيادة فى الاقطار وقصد التوليد من غير ان يثبت لها شعورا او حيوة وانت تعلم
ان اثبات العشق فى شئ بدون الحيوة والشعور فيه كان مجرد تسمية ونحن قد بينا فى السفر الاول فى مباحث العلة والمعلول
عشق الهيولى الى الصورة بوجه قياسى حكمى لا مزيد عليه وقد بينا ايضا اثبات الحيوة والشعور فى جميع الموجودات وهو العمدة
فى هذا الباب ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه ولا لاحد ممن تاخر عنه الى يومنا هذا الا لاهل الكشف من الصوفية فانه لاح لهم
بضرب من الوجدان وتتبع انوار الكتاب والسنة ان جميع الاشياء حى ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القرآن كما فى
قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد ما فى السموات والارض ونحن بحمد الله
عرفنا ذلك بالبرهان والايمان جميعا وهذا امر قد اختصصنا به بفضل الله وحسن توفيقه فالذى بلغ اليه نظر الشيخ

وهو من اعاظم الفلاسفة فى هذه الدورة الاسلامية فى اثبات العشق فى البسائط الغير الحية هو ما ذكره فى تلك الرسالة
بقوله ان البسائط الغير الحية ثلثة احدها الهيولى الحقيقية والثانى الصورة التى لا يكن لها القوام بالانفراد والثالث
الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة ان هذه الصور مقومة للجوهر ولذلك استحقت الاولى من الالهيين لان يجعلوها
من اقسام الجوهر لكونها جزء الجواهر القائمة بذاتها والجزء مقدم الجوهرية لاجل امتناع وجودها بغير الذات
اذ الجوهر الهيولانى هذا حاله ومع هذا لا يستنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه جزء الجواهر القائمة بذاتها وقابل
ولها اعنى الصورة مزية فى الجوهرية على الهيولى اذ هذه صورة بها يتقوم الجوهر بالفعل جوهرا وبها وجد او وجب وجود
جوهر بالفعل ولاجل ذلك قيل ان الصورة جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهى معدودة بما يقبل الجوهرية بالقوة اذ لا
يلزم بوجودها للهيولى جوهر ما وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل انها جوهر بنوع قوة فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة
ولا يحل اطلاق هذه الحقيقة على العرض فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد من البسائط الغير الحية قرين عشق غريزى
لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له فى وجوده فاما الهيولى فلدوام نزاعها الى الصورة مفقودة وتنوعها بها موجودة
لذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اخرى اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق فان الهيولى
مقرون للعدم فيما كانت ذات صورة لم يبق فيها سوى العدم الاضافى ولولاها الا لانه العدم المطلق ولا حاجة بنا هاهنا
الى الخوض فى لمية ذلك فالهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما انكشف قناعها غطت دمامتها بالكم
فقد تقرر ان فى الهيولى عشقا غريزيا واما الصورة فالعشق الغريزى فيها ظاهر بوجهين احدهما بالحوف
ملازمتها موضوعها ومنافاتها الفصل عنه والثانى بالجد فى مواضعها الطبيعية متى حصلت فيها
وحركتها الشوقية اليها متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات من الاربعة ولا صورة ملازمة غير هذه
الاقسام البتة واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد فى ملازمة الموضوع ايضا وذلك عند معاقبتها الاضداد على الاستبدال بالموضوع فاذن ليس يعرى شئ من هذه البسائط عن عشق غريزى بطباعه انتهى كلامه ولا يخفى على احد
من الاذكياء ان كلامه هذا فى غاية الضعف والقصور فان ما ذكره لا يفيد اثبات معنى العشق فى هذه البسائط الا
على ضرب من التشبيه واما ما ذكره فى عشق الهيولى فمجرد تشبيه وتخييل لا تحصيل وتبديل بعض الالفاظ الى المعانى
هذه الدعوى كالنزاع والاشتياق والمبادرة على ان ما ذكره من مبادرة الهيولى الى الاستبدال عن صورة بصورة اخرى

غير صحيح اصلا اذ الهيولى جوهر قابل لا فعل لها اصلا وليس من قبلها اقتضاء وطلب الا القبول والطاعة وقد اشرنا سابقا
على المنهج الذى سلكناه فى اثبات سريان العشق فى جميع الموجودات الى ان الهيولى فى ذاتها عبارة عن نفس قوة الشوق
العشق وقبولها الا انها مشتاقة او ما شعرت بالفعل الى تحقق لا لكانت صورة بالفعل لا هيولى واما ما ذكره فى عشق الصورة من
حيث هى فى ملازمة الموضوع ومن حيث هى فى ملازمة الموضع الطبيعى متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته
فليس فى ذلك ايضا ما يدل على هذا المطلوب بحسب البيان العلمى الا ايراد لفظ الجد والشوق وهو من قبيل المصادرة على المط
فان مجرد القيام بالموضوع لا يدل على العشق له وكذا السكون فى الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على
الشوق اليه الا اذا ثبت ان الطبيعة الجسمانية شعور بذاتها وبفعلها ولم يذكر الشيخ فى تلك الرسالة ولا فى غيرها ما يثبت ضربا
من الشعور فيها وعلى هذا القياس حال ما ذكره فى عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ولو كان
كل ملازمة شئ لشئ عشقا له لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والاضافات عشاقا لموصوفاتها وكذا السطوح والاطراف
لمحالها المقارنة واللازم بديهى البطلان وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهو ان الالهيين الذين ذهبوا الى سريان
العشق فى جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شئ عشقا وشوقا الى ما هو ذاته او كمال ذاته لا الى ما هو ادون منه واخس الا على سبيل
التبعية او بالعرض لا بالذات فاذن ان الذى ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها اعنى المادة ليس بشئ بل الحق ان كل طبيعة
او نفس او قوة من القوى اذا فعلت شيئا فليس مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات
تلك الافاعيل بل معشوقها ومقصودها ما هو اجل واعلى رتبة من افاعيلها وموضوعات افاعيلها اعنى به نفس الغاية او
نفس كونها على الوجه الاكمل فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال اخر
اذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة كمال لها فانما تحصل الطبيعة المادة وتقوم بها لان يبلغ بها الى كمالها وكذا
النفس لا تدبر البدن ولا تعشق الالات البدنية عشقا للبدن والالات وانما تفعل ذلك عشقا لذاتها وشوقا الى نيل كمالها
وبالجملة من سلك مسلك العرفاء الالهيين فى هذا المقام ينبغى له ان يثبت عشق الموجودات على ترتيب ونظام يؤدى الى سياق
كل عشق للسافل الى عشق العالى على الوجه الاتم الاكمل وهكذا الى ان ينتهى الى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الاشياء
عاشقة له مشتاقة الى لقائه وكذا لا بد ان يكون كل عشق العالى عشقا للسافل الا على سبيل العقصد ولا استكمال بل على سبيل
التطفل والاستجرار والترشيح فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذى هو الطبيعة وتمام الطبيعة

بالنفس المدبرة لها فلاجرم يعشقها وتمام النفس بالعقل فيعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه العقل
ويتم به الكل بل هو الكل في وحدة وهو مبتهج بذاته لا بغيره اذ لا غير ولا ند ولا شريك له وهو العزيز القهار وهو القاهر فوق
عباده وانه من ورائهم محيط فينطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الاشياء وقد مر
في مباحث العلم كيفية هذا الانطواء على وجه لا يؤدي الى الثلام في وحدته الحقة فجميع الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت
شوق النفوس الى غاياتها والى ذواتها كمالاتها العقلية وكذا شوق النفوس الى ذواتها والى كمالاتها العقلية منطوية
تحت عشق العقول لمبدئها الاعلى وعشق العقول لمبدئها الاعلى منطو تحت ابتهاج النور الاول والخير الاتم والجمال الاعظم في
الجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل **فصل** في بيان طريق آخر في سريان معنى العشق في كل الاشياء الممكنة
قدماء الفلاسفة ذكروا وجها آخر جليا عاما في هذا المطلب فقالوا ان جميع الصور والموجودات كما لم يكن وجودها
من ذاتها بل من عللها الفياضة فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل فاسدة لا يجاد شيء من
معلولاتها وشيء من كمالاتها ولا النقات للعالي بالنسبة الى السافل ولا بالنسبة الى كماله فيجب في الحكمة الالهية والعناية
الربانية وحسن التدبير وجودة النظام ان يكون في كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظا لما حصل له من الكمالات
اللائقة ومشتاقا الى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك سببا للنظام الكلي وحسن الترتيب في التدبير الجزئي وهذا
العشق الموجود في كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون لازما لها غير مفارق عنها اذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت
الى عشق آخر ليكون حافظا للعشق الاول الذي فرض انه يحفظ كمال وجودها عن وجوده ومستردا له عند عدمه ذلك
العشق ان لم يكن لازما فيحتاج الى عشق آخر ويتسلسل وان كان لازما فيصير احد العشقين معطلا وذلك محال فعلم ان
العشق سار في جميع الموجودات واجزائها هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذي اشرنا اليه اجود واحكم والينه فيه اتم فانا
قد اشرنا الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوت بالاتم والانقص وان المعلول سنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول
وقد ثبت ايضا ان الوجود خير لذيذ فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته تمم بعلته واذا كان كمال ذاته تمم بما
هو بعينه علته ومفيض وجوده فان العلة المفيدة وان لم يكن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة ايضا لمعلولها العلل ذاتها
عن ذات المعلول لكن لاجل كونها عاشقة لنفسها مريدة لذاتها وذاتها بعينها هي كمال المعلول وتمامه والمعلول من لوازم هذه
التامية التي هي بعينها ذات العلة فلاجرم ذلك يحفظ كل معلول عشق علته وينفر كل سافل عشق ما فوقه ولو لم يكن ببه

العلل

العالي والسافل بهذا النحو من الارتباط لم يحفظ الموجودات ولم يبق النظام على هذا النحو من التمام بل يختل النظام ويتطرق الفساد
والهرج والمرج فثبت انه لم يكف نظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته ولا ايضا كون النظام مشتقا لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال
بوجود علته حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه عشقا للعلة المفيضة لذاته وايضا الشيء لا يجوز ان يكون حافظا
لنفسه كما لا يجوز ان يكون موجدا لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه اذ لا معنى لحفظ الا الادامة والابقاء والشيء الممكن كما يفتقر
في حدوثه الى علته هي غيره كذلك يفتقر في بقائه الى علة هي غير ذاته فلا معنى لكون الشيء حافظا لكماله بل الامر بالعكس اولى
لان كمال كل شيء بما هو مقوم ذاته ومحصل مادته ومنوع جنسه فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه
لعلته التي هي عبارة عن انتساب وجوده اليها وارتباطه بها فبهذا الانتساب اعني الوجود والانتساب يحفظ هوية المعلول
ويتم بقاؤه ببقاء وجوده ويكمل ذاته وهذا معنى قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل وعلم مما قرر ان العشق سار في جميع
الموجودات على ترتيب وجودها فكما انه نشأ من كل وجود اقوى وجود اضعف حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام فكذا
ينشأ من كل عشق اسفل عشق اعلى حتى ينتهي الى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللائقة بها
لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري تعالى مقدس اسماؤه هو غاية جميع الموجودات وغاية
مراتبها فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها وسبب دوامها ولولا العشق والشوق ما امكن
حدوث حادث في العالم الجسماني ولا يكون متكون في عالم الكون والفساد **فصل** في بيان ان المعشوق الحقيقي
لجميع الموجودات وان كان شيئا واحدا في المآل وهو نيل الخير المطلق والكمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات
معشوقا خاصا قريبا يتوسل بعشقه الى ذلك المعشوق العام قد اوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب
الحق الاول توجها غريزيا على ترتيب ونظام فهي عاشقة للوصول اليه ولنيل ذاته على الترتيب من الادنى الى الاعلى ومن اخس
الاحوال الى اشرفها واذا كان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للوجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق
المعشوق الحق متجل لعشاقه الا ان قبولهم لتجليه ونيلهم النور جمالا على التفاوت وان غاية القرب منه هو قبول تجليه
الحقيقي بلا متوسط كمرآة يتجلى فيها صورة الشخص المطلوب بلا توسط مرآة اخرى وهذا حال المعلول الاول والعقل الكلي
اما ما تاليه من ذلك الجمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرائي متعددة غير مرآة
لكن مع ذلك ما وقع التجلي الا لذلك المعشوق الحقيقي لا المرائي اذ المرآة من حيث لا صورة لها وليست الصورة الا الشخص فما وقع

التجلي الا من الشخص وان تعددت المرائي الا ان تعدد المرائي وكثرة الوسائط القابلة يؤثر في ضعف الصورة وقلة ظهورها
وضعف تاثر القابل عن اشراق نورها وهكذا حال الكائنات في قبولها التجلي الحق الاول واستفادتها من نور جماله عز
شرفه وجل مجده اذ ليس لغيره تاثير ولا لشيء من غيره تاثر وما امره الا واحد وليس فعله الا متشابه ولا تجليه الاقبل بالاحد لكن
قبول البعض لاثر تجليه اقوى من بعض لضرورة الترتيب بين الاشياء في القرب والبعد منه تعالى فالاقرب يستحق بنور
تجليه اقوى واتم ما يستحق به الابعد قال الشيخ الرئيس في رسالة العشقية ان منفعل ينفعل من فاعل بتوسط
مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل انما يفعل في قابل الانفعال عنه بتوسط مثال واقع منه فيه ويبين ذلك بالاستقراء
فقال فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى الكيفية
والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان يضع فيها مثالها الى آخر كلامه اقول وكان الشيخ لم يطلع بالبرهان
الذي اشرنا اليه في بيان هذا المطلب حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء ثم قال ان العقل الفعال يقبل التجلي بغير توسط
وهو بادراكه لذاته ولسائر المعقولات فيه من ذاته بالفعل والثبات وفي ذلك ان الاشياء التي يتصور المعقولات بلا روية
ولا استعانة بحس او تخيل انما يعقل الامور المتاخرة بالمتقدمة والمعلولات بالعلل والروية بالشريفة ثم يناله النفوس الالهية
بلا توسط ايضا عند النيل وان كان بتوسط اعانة العقل الفعال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطاء القوة على التصور
والامساك للتصور والطاقة اليه ثم يناله القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة مما يناله بشوقها الذي يتبه
الى التشبه بغايته فان الاجرام الطبيعية انما تحرك حركاتها الطبيعية تشبها به في غاياتها وهي البقاء على افضل الاحوال
اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم يتشبه به في مبادي هذه الغاية وهي الحركة وكذلك الجواهر الحيوانية و
النباتية انما تفعل افاعيلها الخاصة بها تشبها به في غاياتها وهو ابقاء نوع او شخص واظهار قوة ومقدرة وما اشبهها
وان لم يتشبه به في مبدء هذه الغايات كالجماع وكالتغذي وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية و
افعالها الخيرية تشبها به في غاياتها وهي كونها فاعلة عادلة وان لم تكن متشبهة به في مبادي هذه الغايات كالتعلم وما
شاكله والنفوس الالهية انما تحرك تحريكاتها وتفعل افاعيلها تشبها به ايضا في استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل
والعلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات افاعيلها دون مباديها لان مباديها انما هي احوال استعدادية
قوائية والخير المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوائية وغاياتها كمالات فعلية والعلة الاولى هو كمال

بالكمال

بالكمال الفعل المطلق فجاز ان يتشبه به في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه به في الاستعدادات المبدئية انتهى كلامه
تذكرة ان الحكمة الالهية والعناية الربانية قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض ربطا حكميا ونظمها نظما عقليا
تاما على ما اوضحنا سبيله من ان الموجودات لما كان بعضها عللا وبعضها معلولات ومنها اوائل ومنها ثواني فلذلك ركزت في
جبلة المعلولات نزوع نحو عللها واشتياق اليها وجعلت في جبلة عللها رافة وعطوفة على معلولاتها الا يوجد ذلك في
الآباء والامهات على الاولاد ومن الكبار على الصغار ومن الاقوياء على الضعفاء وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة الاقوياء
والسر فيه ما اشرنا اليه من ان الجنس يحن على الجنس وان المعلول كانه جزء من علته وان العلة كانها تمام لمعلولها و
هكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه فالفقير يتشبث بالغني ويشتاق اليه والغني يرحم ويجود من فضله عليه واعلم ان العشق
اقسام والمحبة متشعبة والمحبوبات كثيرة لا يحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية للنكاح
والسفاد لما فيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع ومنها محبة الرؤساء للرياسات وحرصهم على طلبها ومن لها تم لبسوطها
ومحافظتهم عليها كانه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم والحكمة فيها طلب الاستعلاء للنفس على اقرانها التي تحت تسخيرها
فان الافعال الاختيارية بمنزلة تعليق الافعال الطبيعية والفاعل بالصناعة يحتذي في صنعته الفاعل بالغريزة ولهذا
قيل الصنعة تتشبه بالطبيعة فلو لم يكن محبة العلو والرفعة مركوزة في جبلة النفوس لما احب اكثر الناس كونه رئيسا مطاعا
في قومه ولما كان شديد الحرص في ذلك ومنها محبة التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود
والامتعة واختزانها كانه شيء مجبول في طبايعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن ياتي بعدهم ومنها محبة
العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها في الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها وكشف اسرارها وتعليمها للمتعلمين
واظهارها على المستعدين كانه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من احياء النفوس وبعثها من موت الجهالة
وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم النسيان ومنها محبة الصناع في اظهار صنايعهم وحرصهم على تتميمها
شوقهم الى تحسينها وتزيينها كانه شيء غريزي فيهم لما فيها من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم واعلم ان النفوس كلما كانت اشرف
واعلى كانت محبوباتها ومعشوقاتها الطف واصفى وازين وابهج والذي ينبهك على هذا الترتيب ان القوى النباتية رئيسها
ثلثة احدها قوة الغاذية والثاني قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على اقسام
ثلثة احدها يختص بالقوة الغاذية وهو مبدء شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه في المتغذي بعد

استحالته الى طبيعته والثاني يختص بالقوة المنمية وهو مبدأ شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المتناسبة في اقطار المغتذي
والثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدأ شوقها الى تهيئة مبدأ الكائن مثل الذي هو فيه من نوعه ومن البين ان هذه
الافاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة عن مجرد اتفاق وجزاف بل هي لغايات واغراض ملائمة لها
خيرات موافقة لطبايعها ولا من تامل فيها يعلم انها صادرة من ميول وقصود فيها في اداء ما شوقته لتلك الغايات
وهي بمنزلة مباديها ومكملة لها ومخرجة اياها عن النقص الى الكمال وعن القوة الى الفعل ثم اذا نظرت الى قوى الحيوان الذي
نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها ايضا من بعض قواها الشهوانية وهي الثلث النباتية من قوة التغذية وقوة
التنمية وقوة التوليد ما يصدر عن تلك القوى الثلث التي تكون في النبات لكن على وجه الطف وابهى وذلك لان القوة
الشهوانية الحيوانية اكثر الموجودات عند الجمهور عشقا وشوقا وليس معشوق هذه القوة في غالب الحيوان ما سوى الناطق
الا معشوق القوى النباتية بعينها الا ان عشق القوة النباتية لا يصدر عنها الافاعيل الا بنوع طبيعي وبنوع ادنى وادون
واما عشق القوة الحيوانية فانما يصدر عنه الاكل والجماع والتوليد على نحو الارادة والاختيار وبنوع اعلى والطف وبماخذ احسن
وافضل ولذة اتم وشوق اكمل وباستعمال من الحس واعانة من التخيل ولا شبهة في ان فعل التخيل افضل من فعل الحس
وفعل الحس افضل من فعل الطبيعة فان قوة الخيال ينال صورة ما يعشقه مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية عن كدورتها
امنة عن الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال ويلتفت اليها فاذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج او داخل غابت
وزالت لا على نحو الفساد وكذا قوة الحس ينال الصورة المحسوسة المعشوقة لها منتزعة عن المادة الا انه يشترط فيها حضور
المادة بوضعها واما الطبيعة فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه
واحضاره عند ذاتها لانغمارها بالاغشية الظلمانية والاعدام الهيولانية المفرقة لذاتها ولذات ما ينالها من الاغذية
وغيرها ثم الحيوان غير الناطق وان كانت افاعيلها افضل واحسن من افاعيل النبات ومعشوقاتها انور واشرف
من معشوقات النبات مع كونها مشتركة بينهما فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت الا انها لانحطاط رتبتها عن
رتبة الحيوان العاقل وعدم فوزها بالقوة العقلية المطهرة التي يقع بها الاطلاع على الامور الكلية والغايات العقلية لا يسعد بادراك
الغرض العقلي والخير الحقيقي والعناية الكلية في فعل من الافعال بل شوقها مقصور على نيل الامور الجزئية واللذات
الفانية فلذلك صارت فيها قوتها الشهوانية مشاكلة للقوة النباتية في اقتصارها على هذا الغرض الشخصي والعشق الجزئي

واما الذي يترتب على افعالها وشهواتها من تبقية الاشخاص وادامة الانواع واصلاح النظام فذلك امر يحصل من فاعل
اجل واعلى لغاية ارفع واعلى منوط بعناية الله وملائكته المدبرين لامور الخلايق على احكم ترتيب واجود نظام واما اذا
انضمت الى الواحدة من القوى الحيوانية قوة اعلى منها في الشرف فازدادت بانضمام تلك القوة الشريفة اليها زيادة حسن و
بهاء وزينة حتى يصير بذلك افعالها البارزة عنها ادوم بقاء واحكم منفعة وارفع منزلة مما يكون لها بانفرادها
ولكون اثارها اما العود او القوة والشدة وحسن الاتفاق والطف الماخذ وسهولة التوصل الى الغرض لكونه واحدا
من مالها الفاقرة على تاييد السافل وتقويته وتهذيبه عن الشرور والمفسدات ودفع ضرر المضادات فيقبل الادنى
من الاعلى زيادة كمال ورونق وكذلك تصريفات الاعالي للاسافل المستخدمة اياها في وجوه الاغراض مما يفيدها الحسن
والسناء والزينة والبهاء كتاييد القوة الشهوانية من الحيوان القوة النباتية وذب الغضبية الحيوانية عنها من ان
ينقص مادتها دون البلوغ الى منتهاها وفي الذبول والاستضرار وكتوفيق القوة النطقية الحيوانية في مقاصدها و
كافادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها الى اغراضها ولاجل ذلك توجد القوة الحسية والشوقية التي في الانسان
بحيث قد يتادى طورها وافعالها عن مسلك البهيمية الى شبه طور الملائكة العلوية وقد يتعالى في افاعيلها اغراضها
ودواعي لانبعاثها الا بمزج القوة العقلية بها الى ذلك ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مجرد نفسه الحيوانية
افعال وانفعالات كالاحساس والتخيل والجماع والاكل والمحاربة مع الاعداء ولذلك بنوع اخس وادون اذا لم يقع تحت تدبير
النفس الشريفة العقلية كما هو شان ارذل الناس وادانيهم الذين هم قريب الشبه بالبهايم والسباع واما اذا اكتسبت
بمجاورة النفس النطقية من البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الافاعيل بنوع احكم واتم واشرف واعلى فيتناول
الانسان العقلي من المحسوسات ما كان على اشرف مزاج واعدل تركيب قاصدا بذلك تقوية البدن في فعل الطاعات
الالهية وابقاء الشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضايل وكذلك يتصرف بقوة المتخيلة في امور لطيفة نافعة في العاقبة
حتى يكاد يضاهي بذلك ما يقتضيه صريح العقل والعرفان ويحتال في استعمال القوة الغضبية حيلا ليس لها معها
الظفر بالمطلوب والغلبة على العدو وقد يطلب ايضا من جوهرها اثارا وافعالا بعضها اجنبي لشرافتها من النطقية في الحيوانية
كتصريفه قوتها العقلية قوة الفكرية في الاستنباطات الدقيقة وطلب الحدود والاوسط والمبادي البرهانية والحدية
كتصريفها القوة الحسية لتنتزع من الماديات صورها المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريقة الاستقراء تلك الجزئيات

الشخصية امورا كلية وصورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل المعقولات الى ثوانيها وينال غرضه من ادراك الحقايق
العقلية واصول الموجودات الخارجية والمبادي القدسية وعرفان ما هو مبدأ المبادي ومرجع كل شيء وكتلطيفه القوة
الشهوة الشهوانية المباشرة والمجامعة لا لاجل مجرد اللذة ونيل الشهوة الحيوانية بل التشبه بالعلة الاولى في استبقاء الحرث و
النسل وحفظ النوع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواليد والاجساد
كتكليفه اياها تناول الاغذية لا كيف اتفق بل على الوجه الاصوب من القصد الى نيل اللذة ولكن لحفظ الة المركوبة واعانة
الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة لاثقالها واحمالها في سفر الاخرة والمهاجرة الى الله وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال
ومباشرة القتال ومقاومة الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يصدر عنه افاعيل من صميم قوته
العقلية مثل تصور المعقولات والاتصال بالملأ الاعلى وحب الموت والاشتياق الى لقاء الاخرة وقرع باب الرضوان ومجاورة
الرحمن **فصل** في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانية والنباتية وعودها الكلية
من هذا الماخذ اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان وترقياته من حدود النفوس النباتية والحيوانية الى حد النفس النطقية
والى تفاوت افراد البشر في اغراضها حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب ولا غرض له في تلك اللذة الا الاكل
والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي من الغيظ والحقد من غير ان يلاحظ في جميع ذلك
مصلحة حكمية وغاية عقلية مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والمنهج البرهاني ان الغرض الاصلي من العناية الربانية في
خلق هذه القوى النباتية والمشاعر الحيوانية ليس مقصورا على مجرد ما انبعثت اليه حركاتها وحصلت به اغراضها الجزئية
بل المتادية الى اغراض اخرى ارفع من تلك الاغراض وهو بقاء الانواع وحصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى
الخير الاقصى والملكوت الاعلى كما يقصده الانسان الكامل العلوي نفسه الناطقة ثم اذا نظرت الى افاعيل الطبايع الجمادية والنباتية
وجدتها مؤدية الى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك لكون درجتها ادون من درجة الحيوانات التي ليس
قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل ما يلايم شهواتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من تلك الطبايع
الجسمانية مدبرا اخر فوق طبايعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها من مصالح النظام وفوق النفوس الحيوانية
الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلايم هوياتها الجزئية ولذاتها المتخيلة الزائلة فوجب ان تكون مدبرات عقلية ومحركات قدسية
لاغراض علوية كفعل الانسان الكامل بقوة نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية

منشا لفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبايع الجسمانية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها وتسكينها في
تلك الاحياز عند الوقوع فيها وكذا في ساير افاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء وتغذية الاشجار وتنشوها
وتوليدها الامثال وما يجري مجرى هذه الافعال الصادرة عن الطبايع المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما
ان الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج من ادنى القوة واغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعي حيث اذا استوفى
كمال كل قوة ادنى بلغ الى القوة كمال الاخرى لقوة اعلى وهكذا يترقى من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض حتى ينتهي الى الجوهر
العقلي الحي الذي فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوي والبهجة العقلي لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها
علما وعلا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير في اشتماله على اجزاء مترتبة بعضها طبيعية على مراتبها وبعضها
نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في الذات والجوهر بالشرف والفضيلة بعضها
اشرف وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك مترتبة في اللذة والبهجة فلذة بعضها عقلية وبعضها حيوانية خيالية
وبعضها حيوانية حسية وبعضها من باب الميل الطبيعي فحركات الجواهر متسننة الى انها مترتبة فادناها لذة الطبايع
السارية في الاجسام واعلاها لذة الملائكة المقربين والعشاق الالهيين في ملاحظتهم انوار جمال الله وجلاله وقد اقمنا
البراهين على تجدد الطبايع الجسمية وحركاتها الجوهرية وان جميع هذه الطبايع متحركة في لبسها الاعلى مرتقية من
الجسمية الى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدريج كالانسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل
الى اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كالانسان وعمره الطبيعي على نحو من خمسين
الف سنة كما نطق به التنزيل من قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة
فصل في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان اعلم انه اختلفت الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه
حسن او قبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه وقال انه من فعل البطالين والمعطلين
ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلله واسبابه
ومباديه وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفساني ومنهم من قال انه جنون الهي والذي يدل عليه النظر الدقيق والمنهج
الانيق وملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعني الالتذاذ الشديد
بحسن الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمايل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب لما كان موجودا

على نحو وجود الامور الطبيعية فى نفوس اكثر الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التى يترتب عليها المصالح
والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مباد فاضلة لاجل غايات شريفة اما المبادى فلانا نجد اكثر نفوس
الامم التى لها تعليم العلوم والصنايع والاداب والرياضات مثل اهل فارس واهل العراق واهل الشام والروم وكل قوم فيهم
العلوم الدقيقة والصنايع اللطيفة والاداب الحسنة غير خالية من هذا العشق اللطيف الذى منشأه استحسان شمايل المحبوب
ونحن لم نجد احدا ممن له قلب لطيف وطبع رقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خاليا عن هذه المحبة فى اوقات عمره ووجدنا
سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبايع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج خالية عن هذا
النوع من المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد كما فى طباع ساير الحيوانات
المركوزة فيها حب الازدواج والسفاد والغرض منهما فى الطبيعة ابقاء النسل وحفظ الصور فى هيولاها بالجنس والنوع اذ
كانت الاشخاص دائمة السيلان والاستحالة واما الغاية فى هذا العشق الموجود فى الظرفاء وذوى لطافة الطبع فلما ترتب
عليه من تاديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو والصرف واللغة والبيان والهندسة
وغيرها والصنايع الدقيقة والاداب الحميدة والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار
والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك من الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية
الاباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستادين والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف
فمن اجل ذلك اوجدت العناية الربانية فى نفوس الرجال والبالغين رغبة فى الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه
ليكون ذلك داعيا لهم الى تاديبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة فى ايجاد نفوسهم والا لما
خلق الله هذه الرغبة والمحبة فى اكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلا بد من ارتكاز هذا العشق النفسانى فى
النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية ولا الجافية من فائدة حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب
هذه الغايات التى ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق فى الانسان معدودا من جملة الفضايل والمحسنات لا
من جملة الرذايل والسيئات ولعمرى ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الا هم واحد فمن
حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق الى رؤية جمال انسانى فيه كثير من اثار جمال الله وجلاله حيث اشار
اليه بقوله ولقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم وقوله ثم انشأناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين سواء

كان

كان المراد من الخلق الاخر الصورة الظاهرة الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال
الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك هذا العشق النفسانى للشخص
الانسانى اذا لم يكن مبدؤها افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمايل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه
وحسن اخلاقه وتناسب حركاته وافعاله وغنجه ودلاله معدود من جملة الفضايل وهو يرقق القلب ويذكى
الذهن وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة ولاجل ذلك امر المشايخ مريديهم فى الابتداء بالعشق وقيل العشق
العفيف اوفى سبب فى تلطيف النفس وتنوير القلب وفى الاخبار ان الله جميل يحب الجمال وقيل من عشق وعف
وكتم ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى والى مجازى والعشق الحقيقى هو محبة
الله وصفاته وافعاله من حيث هى افعاله والمجازى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبدؤه
مشاكلة نفس العاشق المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمايل المعشوق لانها اثار صادرة عن نفسه والحيوانى
هو الذى يكون مبدؤه شهوة بدنية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه و
اشكال اعضائه لانها امور بدنية والاول مما يقتضيه لطافة النفس وصفاؤها والثانى مما يقتضيه النفس الامارة
ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الاول فانه يجعل
النفس لينة شيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيئا باطنا مختفيا عن الحواس فتنقطع
عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها جاعلة جميع الهموم هما واحدا فلاجل ذلك يكون الاقبال على
المعشوق الحقيقى اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن اشياء كثيرة بل يرغب عن واحد الى
واحد لكن الذى يجب التنبيه عليه فى هذا المقام ان هذا العشق وان كان معدودا من جملة الفضايل الا انه من
الفضايل التى يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذه الفضايل لا يكون
محمودة شريفة على الاطلاق فى كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس بل ينبغى استعمال هذه
المحبة فى اواسط السلوك العرفانى وفى حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها
عن بحر الشهوات الحيوانية واما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية
ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغى لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور الحسنة اللحمية والشمايل اللطيفة

البشرية لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل المجاز قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة
فالرجوع الى ما وقع العبور عنه تارة اخرى يكون قبيحا معدودا من الرذايل ولا يبعد ان يكون اختلاف الاقاويل فى مدح
العشق وذمه من هذا السبب الذى ذكرناه او من جهة انه يشتبه العشق النفسانى الذى منشؤه لطافة النفس و
استحسانها لتناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التى منشؤها
افراط القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين الفارغين فهم لغفلتهم لا خبرة لهم بالامور
الخفية والاسرار اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا
يخلق شيئا فى جبلة النفوس الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه مرض نفسانى او قالوا انه جنون الهى فانما
قالوا ذلك من اجل انهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون
والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبدأه فساد المزاج واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر
بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس اولا ثم اثرت فى البدن فان من كان دائم الفكر والتامل فى امر باطنى كثير
الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى البدنية الى جانب الدماغ ونجعت من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة
تحرق الاخلاط الرطبة وتفنى الكيموسات الصالحة فيستولى اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء
بما يتولد منه المالنخوليا وكذا الذين زعموا انه جنون الهى فانما هو من اجل انهم لم يجدوا دواء يعالجون به ولا
شربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من المحبة والبلوى الا الدعاء له بالصلوة والصدقة والرقى من الرهبانيين و
الكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اعياهم مداواة مريض ومعالجة عليل او يئسوا منه
حملوه الى هيكل عباداتهم وامروا بالصلوة والصدقة وقربوا قربانا وسألوا اهل دعائهم واحبارهم ورهبانهم ان يدعوا
الله بالشفاء فاذا برئ المريض سموا ذلك طب الالهى والمرض جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق هو افراط الميل
نحو طبع مشاكل فى الجسد او نحو صورة مماثلة فى الجنس ومنهم من قال منشؤه موافقة الطالع عند الولادة فى التخمين
اتفاق الطالع ودرجته او كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا ويكون البرجان متفقين فى بعض الاحوال والانظار
كالمثلثات او ما شاكل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق
الى الاتحاد وهذا القول وان كان حقا الا ان الكلام بحاله يحتاج الى التفصيل لان هذا الاتحاد عن اى شىء والاتحاد فان

الاتحاد

الاتحاد فيكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط وليس كذلك يتشوق حتى النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال
بين بدنى العاشق والمعشوق فى حالة الغفلة والذهول والنوم فعلم يقينا ان مثل ذلك لم يحصل المقصود لان العشق
كامن من صفات النفوس لا من صفات الاجسام بل الذى يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذى بيناه فى مباحث العقل
والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل وعلى هذا
المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متحدة بصورة معشوقه وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الانظار
وشدة الفكر والذكر فى اشكاله وشمائله حتى يصير متمثلا صورته حاضرة متقررة فى ذات العاشق وهذا اما اوضحنا
سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء مجال الانكار فيه وقد وقع فى حكايات العشاق ما يدل على
ذلك كما روى ان مجنون العامرى كان فى بعض الاحايين مستغرقا فى العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته يا
مجنون انا ليلى فما التفت اليها وقال لى عنك غنى بعشقك فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهى المعشوقة
بالذات لا الامر الخارجى وهذه الصورة الا بالعرض كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور
واذا تبين وصح اتحاد العاقل بصورة المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد
والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى الحضور
جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر
انا من اهوى ومن اهوى انا … نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنى ابصرته … واذا ابصرته ابصرتنا
ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا فى حقيقة وذلك من
خاصية الامور الروحانية والاحوال النفسانية واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل التجاور
والممازجة والمماسة لا غير بل التحقيق انه لا يوجد وصال فى هذا العالم ولا يصل ذات الى ذات فى هذه النشأة ابدا
وذلك من جهتين احديهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه
مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا انه لما لم يدخل بين تلك الاجزاء جسم
مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح فى خلالها قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة
فاذا كان حال الجسم فى حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شىء اخر ويقع الوصال بينه وبين شىء
والاخرى انه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بتلاقى السطحين منهما والسطح خارج عن

حقيقة الجسم وذاته فانه لا يمكن وصول شيء من المحب الى ذات الجسم الذي للمعشوق لان ذلك الشيء اما نفسه او جسمه او
عرض من عوارض نفسه او بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثاني لاستحالة التداخل بين الجسمين
والتلاقي بالاطراف والنهايات لا يشفي عليل طالب الوصال ولا يروي غليله واما الاول فهو ايضا محال لان نفسا من النفوس
لو فرض اتصالها في ذاتها ببدن لكانت نفسا لها فيلزم ح ان يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع ولاجل ذلك
ان العاشق اذا اتفق له ما كانت غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور في مجلس الصحبة معه فاذا حصل له هذا
المتمني يريد شيئا فوق ذلك وهو تمني الخلوة والمجالسة معه من غير حضور احد فاذا سهل ذلك وخلا المجلس عن الاغيار
تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر مما ينبغي ومع ذلك
كان الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال القائل اعانقها والنفس بعد مشوقة
اليها وهل بعد العناق تداني والثم فاها كي تزول حرارتي فيزداد ما القى من الهيجان كان فؤادي ليس يشفي
غليله سوى ان يرى الروحان يمتزجان والسبب الكلي في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم واللحم ولا شيء من
البدن بل ولا يوجد في عالم الاجسام ما تشتاقه النفس وتهواه بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم فصل
في ان تفاوت المعشوقات لتفاوت الموجودات اعلم ان محبوبات النفوس والطبايع مختلفة ومعشوقاتها متفننة
حسب اختلاف مراتبها في الوجود ودرجاتها في العلوم والمعارف وذلك ان كل قوة من القوى لا تستلذ الا بما يجانسها
ويشاكلها وكل حاسة من الحواس لا يلتذ الا بمحسوسها المختص بها فالقوة الباصرة لا تشتاق الا الى الالوان والاضواء لانها
من جنسها وكذا القوة السامعة لا تشتاق الا الى الاصوات والنغم ولا يستلذ الا ما كان على النسبة الفاضلة وعلى هذا القياس
يلتذ الشامة بالروايح والذايقة بالطعوم الملايمة لمزاجها واللامسة بالملموسات الملايمة لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال
بين اطراف المتضادات حتى يستكمل بها وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة والظاهرة الطبيعية والنفسانية
والعقلية اذ كل قوة من جنس ما يقوى عليه وكذا كل قوة حاسة كما مر هي يكون من نوع محسوسها وكل قوة عاقلة من
قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها وتخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال صايرة اياها متحدة
بها كما علمت مرارا ثم ان الانسان من جملة المكونات لما كان ذاته مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاجناس على وجه
الاستعداد والقوة بمعنى ان كل جنس من اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية

والطبيعية

والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال وكل ناقص مشتاق الى كماله فالانسان لكونه مشتملا
على مجموع نقصانات الاشياء فلاجرم يشتاق بكله الى ما هو جامع لكل الكمالات بالامكان العام ولا يوجد كمالات الاشياء
كلها على وجه التمام الا في حق الباري لماله من الاسماء الحسنى فهذا احق الاشياء بان يكون معشوقا للكل والعرفاء هو
الحق جل ذكره ويعده في استحقاقيته عشق الانسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله تعالى واسمائه من
العرش والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم والارض بما فيها وما عليها من انواع الحيوانات والنباتات و
الجواهر المعدنية من الذهب والفضة وغيرها والبحار وما فيها من العجايب وما يتكون في الجو من الرياح والسحاب
والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها
من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبايع الشريفة والخسيسة كل ذلك على احسن ترتيب واجود نظام يحير
الناظر اليه العارف بكيفية وصفها وترتيبها وحسن كمال نظامه وبعد هذين الامرين امني الرجل ذكره والمظهر
الاعظم الذي هو الانسان الكبير لا يستحق ان يكون محبوبا الا من يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة او بالفعل
الا العالم الصغير الجزئي والانسان الشخصي فان الانسان الكلي في الحقيقة هو العالم الكبير ولاجل ذلك لا يوجد في شيء
من المكونات ما يشتد العشق والوله من الادمي اليه بحيث يسلب منه القرار والصبر ويعتريه ما يعتري العشاق
من سهر الليالي والغم والحزن والبكاء وغير ذلك الا من جهة شخص انساني اذ اساد فيه جميع محبوبات ما فيه من المشاعر
والقوى حيواني كل بكله وليس غير الانسان كذلك فان كل واحد من اجزاء العالم ليس فيه الا مشتهى قوة واحدة لانه
اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلا يستلذه الا الحس دون العقل ثم ذلك المحسوس ان كان
من باب اللون والضوء فلا يستلذه الا البصر وان كان من باب الصوت والحرف فلا يستلذه الا السمع واما الانسان
ففيه مفردات الاشياء ومركباتها وجواهرها واعراضها من المقولات التسع والروحانيات كالملائكة والقوى و
الجسمانيات كالجوارح والاعضاء وبالجملة ما في الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى واسبغ
عليكم نعمه ظاهرة وباطنة فمن رأى مثل هذه النشأة الكاملة والمدينة الجامعة فلاجرم يشتاق الى لقائه ويحبه لما رأى
من صنعة موجده ومظهر اثاره ومرآة جماله وجلاله قال الشيخ الكامل المحقق محيي الدين العربي في الفتوحات المكية
اعلم ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام ابو حامد الغزالي من انه لم يبق في الامكان ابدع من

هذا العالم فاخبر الله تعالى انه خلق ادم على صورته والانسان مجموع العالم ولم يكن علم بالعالم الا علمه بنفسه اذ لم يكن في
الوجود الا هو فعلمه فلا بد ان يكون على صورته فلما اظهره في عينه كان مجلاه ما رأى فيه الا جماله فاحب الجمال فالعالم
جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فقد احبه بحب الله وما احب الا جمال الله فان جمال الصنعة لا يضاف الا الى
صانعها الا الى الصنعة فجمال الله جمال الله وصورة جماله انتهى وقال في موضع اخر اعلم ان كل ما يتصور المقصود فهو عينه
لا غيره وكل العالم ان يتصور الحق الا بما يظهر بعينه وان الانسان الذي هو ادم عبارة عن مجموع العالم فانه الانسان الصغير
وهو المختصر من العالم الكبير والعالم ما في قوة انسان حصره في ادراك الكثرة والعظم والانسان صغير الجرم محيط
بكلا الادراك من حيث صورته وتشريحه وبما يحمله من القوى الروحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله
فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الالهي التي ابرزته وظهر عنها فارتبطت به الاسماء الالهية كلها لم يشذ عنه منها
شيء فخرج ادم على صورة اسم الله اذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء الالهية كذلك الانسان وان صغر جرمه فانه
يتضمن جميع المعاني وان كان اصغر مما هو فانه لا ينزل عنه اسم الانسان كما جوز ولوج الجمل في سم الخياط فان ذلك
ليس من قبيل المحال لان الصغر والكبر من العوارض الشخصية التي لا يبطل بها حقيقة الشيء ولا يخرج عنها والقدرة
صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عنه ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة
كذلك الانسان وان صغر جرمه عن جرم العالم يجمع جميع حقايق العالم الكبير ولهذا سمى العقلاء العالم انسانا
كبيرا ولم يبق في الامكان معنى الا وقد ظهر في العالم فقد ظهر في مختصره والعلم تصور المعلوم وهو من الصفات
الذاتية للعالم فعلمه صورته وعليها خلق ادم وادم خلقه الله على صورته انتهى فعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات
الاشياء على ثلثة انحاء الاكبر والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الله جل ذكره وهو لا يكون الا للالهيين الكاملين
الذين حصل لهم الفناء الكلي وهؤلاء هم المشار اليه في قوله تعالى يحبهم ويحبونه فانه في الحقيقة ما يحب الا نفسه
لا غير فالمحب والمحبوب في الطرفين شيء واحد والاوسط عشق العلماء الناظرين في حقايق الموجودات المتفكرين
دائما في خلق السموات والارض كما في قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في
خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وهو عذاب الفرقة والاحتجاب عن
رؤية الاثار وحسنة الافعال والاصغر عشق الانسان الصغير لكونه ايضا انموذجا مما في العالم الكبير كله والعالم

كتاب

كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذي ابرز فيه كمالاته الذاتية ومعانيه الالهية وكتاب الانسان مجموعة مختصرة فيها ايات
الكتاب المبين فمن تامل فيه وتدبر في اياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير واياته ومعانيه
واسراره واذا اتقن واحكم معاني الكتاب الكبير فسهل معها العروج الى مطالعة جمال الله وجلاله لاحديته فيرى
الكل منطويا في كبريائه مضمحلا تحت اشعة نوره وضيائه فصل في اختلاف الناس في المحبوبات اعلم انه لا
يوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في افراد البشر وذلك لان المادة الانسانية خلقت
على وجه يكون فيها استعداد الانتقال الى اي صورة من الصور والاتصاف باي صفة من الصفات وفيها قوة الارتقاء
من حد البهيمية الى اعلى درجات الملائكة المقربين فمنهم من هو في رتبة البهايم ونفسه النفس الشهوية ومنهم من هو
في رتبة السباع ونفسه النفس الغضبية ومنهم من كان في منزل الشياطين ومنهم من كان من نوع الملائكة ولكل
من هذه الاجناس الاربعة انواع كثيرة غير محصورة وقد علمت ان محبوب كل احد ما يلائمه ويشاكله وان الله تعالى
قد ركز في طباع الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون والبقاء على اتم الحالات التي تخصها واتم حالات النفس الشهوانية
ان تكون موجودة ابدا تتناول شهواتها وتتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود اشخاصها من غير عايق ولا منغص
فهي ابدا عاشقة للاكل والجماع لا غير وهكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان تكون موجودة رئيسة على غيرها غالبة
على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من غير عايق ولا تنغيص فهي عاشقة للقهر والانتقام ومن اتم حالات النفس الشيطانية
ان تكون مكارة محيلة جربزة كذوبة مظهرة للامور على غير ما هي عليه شانها التدليس والتلبيس وابراز المقدمات
الباطلة في صورة الحق واظهار الاكاذيب الواهية بهيئة الصدق فهي ابدا عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد
الكاذبة والاماني الباطلة كما قال تعالى في صفة الشيطان يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا ومن اتم حالات
النفس الملكية ان تعرف الحقايق على ما هي عليها وتؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتزهد في الدنيا
وترغب في الخلوة والمناجاة مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه فهي ابدا عاشقة للمعارف الالهية و
الكون مع الله بلا عايق وحاجب مسرورة بذكره كارهة للكون في الدنيا متمنية للموت والخروج من هذه النشأة المجازية
الى دار الاخرة تشوقا الى جوار الله ومشاهدة لقائه وهذه الخصال لا يوجد الا في خواص الناس من الاخيار الذين هم
بمنزلة الملائكة المقربين والرسل المكرمين واكثر الناس قصرت افهامهم عن تصور هذه الخصال لقلة معرفتهم و

كدورة اذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الجسمانية المؤلفة من العناصر والابدان المركبة
من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية واطمانوا بها وتمنوا الخلود معها وذلك لنقص جوهرهم ودناءة نفوسهم
كما ذكر الله عز وجل ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن اياتنا غافلون وايات كثيرة من القران في هذا
المعنى ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشيء من الاشياء الدنيا ومشتاق اليه هائم به عند الفقدان واذا متى وصل اليه
نال ما يهواه منه حصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ بقربه فانه لا يدوم يوما او ساعة ان يفارقه او يمل
او يتغير عليه ويذهب عنه تلك الحلاوة وتتلاشى لذة البشاشة ويخفى لهيب ذلك الاشتياق والهيجان وربما تبين
بين ما هو المحبوب وبالا وامرا على المحب ومرضا وعلة له كما نشاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات
الدسومات ومن كثرة المجامعة ورب معشوق له يصار من اعدى الاعداء واوحش الاشياء عنده بخلاف المحبين لله
المؤمنين بالله والمشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه الصالحين فان لهم كل يوم من محبوبهم قربة وكلما قربوا
منه ازدادوا شوقهم وقوي عشقهم وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وهكذا الى الاباد كما ذكر الله والذين امنوا اشد
حبا لله وقال نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم ربنا اتمم لنا نورنا واشار الى حال المحبين سواه بقوله تعالى كسراب بقيعة
يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم عطف نحو محبته فذكر حالهم وكيف ذكرهم بوصف حالهم فقال ووجد
الله عنده فوفيه حسابه وفي ذلك ان الدنيا وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة مرائي ومظاهر للحقائق القدسية
والصفات الالهية وكما ان الناظر في السراب اذا كان عارفا يعلم ان ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما يبين
في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم ان الوجود الذي يتراءى في هذه الموجودات العالمية ليس الا انما تجليات الحق و
ظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان ومرائي الاعيان واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة الاسنى من وجود العشق
في نفوس الظرفاء ومحبتها لحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان ينتبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ويرتاض بها
اولا ويخرج من القوة الى الفعل ويترقى من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدائمة الكلية و
يتشوق الى لقاء الله ولذات الاخرة ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن مآلها
وصلاح معادها وفي ذلك ان جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التي تراها على ظواهر الاجسام وسطوح الابدان
جعلت دلالات على المحاسن الاخروية ومثالا للصور البهية الروحانية كيما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية جذبت

اليها

اليها وتشوقت نحوها واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها وحدها بالنظر والتدبر فيها ولا تعتنا لا حولها فتنتزع
صورها خالصة من الاغيار ورسومها صافية عن الملابس والاغشية حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن
مشاهدة الحواس لما زالت رسومها وصورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم والصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيها
اعني النفس الجزئية صورا روحانية صافية من المواد ثم اذا قويت النفس وصارت الى مقام العقل انفكت معانيها
الموسومة في قوة خيالها من ذلك المقام الى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور كلية وامثلة عقلية
متحدة بها لا يخاف فراقها ولا دثورها ولا تغيرها واستحالتها ابد الابدين مثال ذلك ان من ابتلي بعشق احد في بعض
ايام عمره ثم تسلى عنه او فقده فاذا وجده بعد مدة من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة و
المحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور التي في خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم تتغير
ولم يتبدل وراها برسمها مرتسمة في نفسه من تلك المحاسن والرسوم والاصباغ والاشكال والتخاطيط على ما كانت
من قبل وكان يراها بارزة على الغير من بعيد ويجد اليوم كلها في نفسه منتزعة عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل ذلك
يلتمسه منه خارجا عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم
والصور الحسان التي كان يراها على ذلك الشخص وهو اليوم يجدها منقوشة في نفسه مرسومة في ذاته متمثلة بهيئة
جوهره مصورة فيه وباقية ثابتة على حالة واحدة لم يتغير فاذا فطن العاقل الذكي بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم
غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وقد علمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الاجسام والمواد الكثيفة
والابدان اللحمية والدموية فاستراحت نفسه عند ذلك من التعب والعناء ومقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق
الشديدة والشقاء الذي تراه يعرض لعشاق الاجسام ومحبي الابدان ويقول كما قال القائل صحى القلب عن سلمى
واقصر باطله وعري افراس الصبى ورواحله **فصل** في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين
والاولياء الواصلين قد مر ان العشق الانساني على ثلثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر وان الاكبر هو الاشتياق
الى لقاء الله والشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله فهذه الشهوة لم يوجد لغير العارف
وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم المحبوبة لهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم
باللعب بالصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين في اغراضهم ومستلذاتهم من رياساتهم فانه لو خلق فيك شوق

الى الله تعالى وشهوة لمعرفة جماله وجلاله وهو اصدق الشهوات واحق اللذات لكنت تؤثرها على الخيرات وتختار جنة
المعرفة ورياض الحكمة وثمارها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم
يخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين يعدون انفسهم من اهل الفضيلة الا من يشتد وجوده من الراسخين
في العلم وكما ان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم تخلق في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه
انت تتعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فكذا العارف يتعجب منك ومن نظرائك في عكوفهم على
لذة الجاه والرياسة فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب ولما خلق الله هذا العشق للعارفين كانت شهوتهم
بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم ولا نسبة لاشتياقهم وشهوتهم الى لذة الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا
او في الاخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يقربها الزوال ولا يعتريها الملال بل لا يزال تتضاعف وتترادف بزيادة
المعرفة والاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات الا ان هذا العشق لا يخلق في الانسان الا بعد ان يمر عليه نشآت
ويتحول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل نطفة الحيوان من حد الجمادية والنباتية
الى حد الحيوان وكما ينتقل الادمي من حد الصبوة الى حد البلوغ الصوري وصار معدودا من الرجال البالغين الكاملين
في الشهوة فكذا مادة العقل اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين في
شهوة المعرفة وغيره من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والنسوان في باب لذة المعرفة وشهوة الحكمة فمن لم يخلق
فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد لم يكمل عقله او عنين افسده لذات الدنيا وشهواتها في فطرته الاصلية فالعارفون
لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه الله ومطالعة جلاله فهم في مطالعتهم جمال الحضرة الالهية في جنة عرضها
السموات والارض بل اكثر واوسع فهم ينظرون الى العاكفين في حضيض الشهوات نظر العقلاء الى الصبيان عند
عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة ولذلك تريهم يستوحشون من اكثر الخلق ويؤثرون العزلة والخلوة
والذكر وهو احب الاشياء لهم ويهربون من المال والجاه لعلمهم بانه يشغلهم عن لذة المناجاة مع الله ويتجردون
عن اهليهم واولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله فترى الناس يضحكون عليهم ويستهزؤن بهم ويقولون في
حق من يرونه منهم انه موسوس مجنون وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم لقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية
ولذاتها المزخرفة ويقولون ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه

ولغيره

ولغيره لعلمه بخطر المعاد واقامات الطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلة من عذاب الله والسؤال والحساب وعقاب الاخرة وعقاب يوم الاخرة
وسوء المرجع والمآب عند كشف الغطاء واظهار البواطن والسرائر وتحصيل ما في الصدور واخراج من في القبور و
ابراز الجحيم وتسعيرها والجنة وازلافها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب عند هجوم سلطان قاهر
على البلد يريد ان يجاس اهله ويقتل بعضهم ويخلع على بعضهم ويخلد بعضهم محبوسا في سجنه ويرفع بعضهم الى مجلس
قربه فالاشد تحامقه عقلا من كان مرجعه الى يوم الاخرة وهو مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على غيره بالذهب
والفضة والانعام والحرث والنسل وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الاهوية المهلكات والصادع يقول لك
شهوة ساعة اورثت حزنا طويلا وسئل الجنيد عن صفة المحب فقال دائم الفكر كثير الخلوة قليل الخلطة لا يبصر اذا نظر و
لا يسمع اذا خوطب ولا يفهم اذا تكلم ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب ينظر الى الله في خلواته ويانس به ويناجيه في
سره وجهره ولا ينازع اهل الدنيا في دنياهم تراه حزينا يخشى حرمان ما يرجو ويخاف فوت ما يطلب قد ادهش عقله
من مطالعة جلال الله قليل المنام قليل الطعام دائم الاحزان للناس شان وله شان اذا خلا بحق واذا تفرد انس وله
شرب من كاس الوداد واستيحاش من جميع العباد انتهى كلامه اقول ما ذكره هو من احوال المحبين في بداية سلوكهم
الى الله وفي اوقات انزعاجهم من الخلق الى الحق واما عند الوصول وانشراح الصدر بنوره وسعة القلب لاستوائه فهم
من احسن خلق الله واوسعهم خلقا واشدهم فرحا بمطالعة جلال الله ورؤيته في كل شيء ولذلك كان النبي صلى الله
عليه وآله قبل البعثة متوحشا من الخلق متخليا بعبادة ربه في جبل حراء ثم وسع الله قلبه ونظم خلقه فبعثه الى كافة
الخلائق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة والى ذلك اشار بقوله الم نشرح لك صدرك الى اخر السورة
وسنرجع الى تحقيق هذا المقام في موضعه ان شاء الله قال بعض العلماء لا تظنن ان روح العارف من الانشراح في
رياض المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج وانى يتساويان
بل لا ينكر ان يكون في العارفين من رغبته في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السماء والارض وجلال خالقها ومدبرها
اكثر من رغبة الناس في المأكول والمنكوح والملبوس وكيف لا يكون هذه الرغبة اغلب وهي مشاركة للملائكة في الفردوس
الاعلى اذ لا حظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى
مشاركة البهائم في لذاتها احق بالطلب من مشاركة الملأ الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية فما اشد

جمالك وحبك وما اضر همك وتيمك على قدر همتك انتهى وما ينبغي ان يعلم انه كما ان وجود كل شيء من اثار موجود
ولا يوجد شيء في المعلول الا ويوجد في علته على وجه اعلى واشرف فهكذا جميع المرغوبات والمستلذات التي توجد في عالم الحواس الجسمية
والطبايع الكائنة المستحيلة فانما هي رشحات لما يوجد في عالم النفوس ونشاة الجنان ودار الحيوان كما قال تعالى فيها
ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وفيها خالدون وكذا جميع مستلذات النفوس وتماثيل الجنة واشجارها وانهارها وغرفاتها
وحورها وقصورها ونغمات طيورها انما هي اثار ورشحات لما يوجد في الحضرة الالهية وبساطها العالي الكريم حول جنات
من اللذات والابتهاجات التي يكل اللسان عن وصفها مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فمن ترك الدنيا
وزهد فيها فاز بنعيم الاخرة ولذات الجنة ومن زهد في نعيم الاخرة فاز بنعيم القرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاء
الله الذي يحقر في جنبه كل نعيم ولذة واعلم انه قبيح بذي عقل ان يكون بهيمة وقد امكنه ان يكون انسانا او انسانا وقد امكنه
ان يكون ملكا مقربا قال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون وقال الذين
يريدون الحيوة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون انه لذو حظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن
امن وعمل صالحا اشار الى من كان من اهل العلم يعلم ان مثوبات الاخرة اجل واعلى من اللذات الدنيوية لان تلك امور
حقة باقية وهذه امور باطلة فانية وقال امير المؤمنين عليه السلام مات خزان الاموال والعلماء احياء باقون ما بقي
الدهر اعيانهم مفقودة واثارهم في القلوب موجودة **الموقف التاسع** في فيضه تعالى وابداعه وفعله وتحقيق وجود
الصور المفارقة العقلية وفيه فصول **فصل** في تمهيد اصول يحتاج اليها في معرفتها وفي تحقيق اول الهويات الصادرة
عنه تعالى وان اي وجود يخصه ولنمهد لتحقيق هذا المطلب اصولا قد مضى شرحها في السفر الاول الذي في الامور العامة
التي هي ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم وههنا تلخيصها وتذكيرها **الاصل الاول**
ان تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه يكون رفع الاخر لا مفهوم لما يكون رفعا
له ولاجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر فيهما الا بجهة عقلية لا يسع العقل تجويز واسطة بينهما ويقال
له تقابل التناقض ايضا والمعتنون الحصرون بتصحيح الالفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى التفاعل في التناقض وقد وقع
اسماعهم من ان نقيض كل شيء رفعه فتارة قلبوا القول بان نقيض كل شيء رفع او القول بان رفع كل شيء نقيضه وجعلوا
كلا من الطرفين نقيضا للاخر واما الرفع فهو مخصوص بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون

المفهومين احدهما رفعا للاخر والاخر مرفوعا به وجعلوا هذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين ولا يمكن ان يقال ان صحة
تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض الاخر بالذات والاخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه نقيض
النقيض ورفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل والامر في
ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الاخروية وبالجملة لا بد ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الاخر واما الاخر فغير
متعين فيه ان يكون امرا بخصوصه ولا هو مشروط بتخصيص معنى الاعدام كون مفهومه بعينه رفعا لذلك الرفع ولا ايضا
مشروطا بان مفهومه المرفوع بما هو مرفوع به بل الواجب ان يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه
رفعا لشيء اخر او لا فقد اتضح ان احد المتقابلين تقابل السلب والايجاب لا بد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه
يكون الجانب الاخر المقابل للسلب ايجابا اضافيا بالقياس اليه سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقي او في غيره من السلوب ثم
ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حملهما بالقياس الى
موضوع بعينه كما بين الانسان واللاانسان وزيد ولا زيد او الانسان ولا الانسان ولا زيد ولا لا زيد او بحسب وجودهما في
بالنسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه عنه او رفع السواد ورفع رفعه عنه فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات
المعينة خاليا عن المتقابلين بحسب حمل على وهو حمل هو هو وكذا يستحيل ان يوجد شيء من الموضوعات فارغا عنهما بحسب
وجود في وهو حمل الاشتقاق فكما ان كل شيء اما بياض او لا بياض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء اما ابيض او
لا ابيض بمعنى انه اما ذو بياض واما لا ذو بياض والقبيلان كلاهما تقابل في المفردات انفسها وان كان ذلك بحسب نسبتهما
الى موضوع وكما ان رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض لانه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع
فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الايجاب فنقيض كل انسان حيوان هو ليس كل
انسان بحيوان ونقيض لا شيء من الحجر بانسان هو ليس لا شيء من الحجر بانسان لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب
للجميع فيلزمه الايجاب في البعض ولاجل ذلك الحكم المذكور يعرفون بان نقيض الايجاب الكلي سلب جزئي ونقيض السلب الكلي ايجاب جزئي
اصل اخر لما ذكرنا ان لمفهوم واحد طريقين من الحمل طريق حمل هو هو فاستبين ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق
كما يستحيل اجتماعهما بحسب حمل الاشتقاق في موضوع واحد فكذلك يستحيل اسنادهما مواطاة على موضوع واحد فلا يصح ان
يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد واما المتناقضان على نحو الحمل التواطؤي فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم

بالحمل على موضوع واحد وهو حمل هو هو لا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه فان ذلك غير ممتنع
فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض للاخر بالمعنى الذي ذكرناه فقد اجتمع النقيضان في موضوع
واحد والسر في ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطؤ وكذا الحركة
بالقياس الى السواد فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة وكذا اشتقاقا اعني ذا السواد ولا ذا السواد واما ذو السواد
وذو اللاسواد فلا تناقض بينهما اذ الموضوع اذا وجد فيه سواد وحركة فصدق عليه انه ذو سواد وصدق عليه انه ذو
حركة فصدق عليه انه ذو لا سواد اذ الحركة لا سواد بحمل التواطؤ ولا يلزم من ذلك ان يصدق عليه انه اسود وانه لا اسود
فان ذا السواد وان كان بعينه معنى اسود الا ان ذا اللاسواد ليس معناه معنى لا اسود نعم لو اريد من اللااسود نفس
هذا المفهوم السلبي لا شيء اخر يعرض له او يتحد به في الوجود كالحركة في مثالنا فلم يكن التناقض بينهما حاصلا اذ
يكون ح مفاد قولنا هذا ذو اللاسواد بعينه مفاد قولنا هذا لا اسود فتدبر فيه كي ينفعك فيما نحن بصدده ان شاء الله
اصل اخر فيه قانون انحاء الحيثيات واقسام الجهات التي لا بد من مراعاتها لئلا يقع الانسان في اغلاط حتى
يظن الكثير واحدا والواحد كثيرا وذلك لجهله بان اي الاعتبارات المختلفة يوجب كثرة في الذات واي منها لا يوجب كما
وقع لطائفة حيث جوز كثير من الناس صدور الكثير عن الواحد الحقيقي في اول الامر لم يشعروا بان ذلك يخل بوحدانية
الاول وكذا منع كثير من الناس اتصافه تعالى بصفاته الكمالية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها في مرتبة ذاته لانه
لم يشعروا بان تلك الصفات مع انها غير متحدة المفهوم لا توجب كثرة في الموصوف وكذا انكار الكثيرين من العقلاء
علمه التفصيلي بالاشياء في مرتبة ذاته وقد علمت لب القول فيه فاذن نقول مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية و
الاولى هي التي جعلت كالجزء للمتحيث بها كالناطق للانسان وكالكاتب للمركب الصنفي والثانية هي التي كالخارج منه مثل
كون الشيء علة ومعلولا وان كان التقيد والتحيث بها داخلا بشرط ان يكون التقيد بها ماخوذا على انه تقييد لا على
انه قيد والتحيث تحيث لا حيثية اي معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية كما علمت في الحصة من الفرق بينها وبين
الفرد ثم الحيثية التقييدية قد تكون في العنوانات بحسب المعبر به والحكاية دون المعبر عنه والمحكي عنه كما تقول الماهية
من حيث الاطلاق واللاشرط شيء كذا وليس المراد به الا نفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها الا انا
جعلنا الاطلاق واللاشرطية والارسال قيدا للماهية فيقابل ح الماهية المجردة بشرط شيء او بشرط لا شيء ولا يصدق

الماخوذة مع الاطلاق على شيء منهما لكونها مقابلة لهما لا انهما متقابلان واما الماخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منهما
لكونها مطلقة مرسلة في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا يوجب
كثرة في نفس الموضوع بل فيما خرج منه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها تقتضي كثرة في ذات الموضوع
لكن التحقيق والبرهان يحكمان بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود فكل مفهوم من
المفهومات مقتضاه مغايرته مع ساير المفهومات بحسب المفهوم والمعنى ولكن بعضها مما لا يابى الاتحاد مع بعض اخر كمفهوم
الوجود فغير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة وكما مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى ولا ينافي
ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على
الاخر بالحمل الذاتي الاولي دون عدم حمله على الاخر بالحمل الشايع الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود لا في المفهوم فقط
يصدق على علمه بالحمل الشايع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى
ولكن عينها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مرارا فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد تكون متخالفة المعنى فقط
لا يقدح ذلك ببساطة ذات الموضوع وهويته وقد يكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته **قسمة اخرى**
ثم الحيثيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات
متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل الاربعة اصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم و
الرايحة والحرارة والحركة والاضافة وغيرها من انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات بنوع من
انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم والتاخر بالقياس الى شيء واحد والوجود والعدم **اصل اخر**
جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في ان مناط الاتصاف بشيء منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالاخرى بذلك
انه لا يصح للشيء التقيد بحيثية منها من حيث التقيد بالحيثية الاخرى فليست انسانية الانسان من حيث كاتبيته ولا
الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكلية والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان كاتبا بالفعل
وكل متشكل متحركا هذا لا بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم عين الاتصاف بالمعقولية
بحسب المفهوم والا لكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلين كما سبقت الاشارة اليه فقالوا قولا
مطلقا ان ما يلحق الذات بحسب حيثية ما اي حيثية كانت ليس بعينه ما يلحقها بحسب حيثية اخرى وان الحيثيات كلها

متصادمة كانت ام غير متصادمة يجمعها الضابطة بحسب الحصول الا باستناد الحيثيات مختلفة سابقة تحليلية وان لم يكن
من حقها معدان لا تعرض لذات واحدة الا من بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض واما
الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلابد في طباعها مع ما ذكرنا انها لا توجد في موضوع واحد منها في الواقع الا بعد خلوه
عن المقابل الاخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثرة تحليلية عقلية
بل لابد فيه من كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر كاختلاف
اجزاء الهوية النوعية مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن لا يستصح به امكان اجتماع
المتقابلين فيه كالعلم والجهل والسواد والبياض بل لابد لوجودهما معا في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين
وجودا واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلا
فهي وان كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون بازائها مبادئ وجهات مختلفة متغايرة الوجود
سواء كانت متلازمة التحقق ام لا وذلك كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل والاثار المختلفة عنها
اصل اخر انك ستطلع مما مر ذكره ان اتصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع ليس يستدعي اتصافه في كل مرتبة من
مراتب الواقع ولا ايضا يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات التي يحيث لذلك الموضوع فاذا قلنا زيد موجود في الواقع
فيكفي لنا في صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة وان لم يكن موجودا في مرتبة نفس ماهيته مجردة عن تاثير الفاعل
واذا قلنا زيد اسود فلا يلزم ان يكون اتصافه بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كتابته ولا من حيث علمه او
قدرته وسخاوته وشجاعته الى غير ذلك من الصفات والحيثيات التي لا مدخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد
من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها ومع ذلك لا ينافي عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه في الواقع وذلك
لان تحقق الشيء يقع بتحقق نحو من انحاء الوقوع وارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء فاذا تقرر هذا فنقول اذا اتصف موضوع
بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات يجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات وفي كل مرتبة من مراتب نفس الامر
فالذي سبق بيانه من ان المتقابلين بحمل على قد لا يكونان متقابلين بحسب وجود في كالرائحية واللارائحية المجتمعتين في
موضوع مثل التفاحة التي فيه رائحة (وجدت) ولون واللون لا رائحة انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحدا من جميع الحيثيات غير
واحدة فهو مثال التفاحة لو كانت حيثية الرائحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا فيه رائحة وفيه لا رائحة بمنزلة قولنا

الرائحة

الرائحة لا رائحة فيلزم ح ان يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضين من سبيل حمل وجودي فالذي قد سبق ذكره من ان
الشيء ونقيضه بحسب حمل على ليسا نقيضان من جهة الاقتران بينهما في الثبوت من سبيل وجود في انما يصح الحكم بحسب
تحقق اصل الوجود للموضوع في بعض الاعيان ولو من جهة واحدة هي صدوره عن الفاعل وبحسب مطلق الاقتران بينهما فيه
لا الاقتران من كل حيثية وجهة واما اذا كان اقتران الموضوع باحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون والحرارة (في نفس)
الحيثية التي اقترن بحسبها بالاخر حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها او بحسب كنه حقيقتها يترتب عليها اللا (حركة)
اعني اللون في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية من جهتها او بحسبها يترتب الحركة في ذلك الموضوع كانت اللاحركة حركة بعينها (فرضا)
فاذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق حمل على هما الحركة واللاحركة بحسب وجود في من حيثية واحدة اجتماعهما
بحسب حمل على ايضا وذلك بديهي الاستحالة على ان العقل السليم والفطرة على الاستقامة يحكم قبل الرجوع الى البرهان
ان الحيثية التي بها تكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية التي بها تكون انبعاث اللاحركة والا لكانت الحركة
لاحركة بل كانت تلك الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه والكل باطل فقد تحقق
وتبين ان المتناقضين بحسب حمل على كالسواد واللاحركة انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب وجود في بشرط ان
يكون الاقتران بهما من حيثيتين تقييديتين لا من حيثية واحدة **فصل** في ان اول ما يصدر عن الحق الاول يجب
ان يكون امرا واحدا هذه الاصول المهمة التي قدمنا ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي ليس لعينه غشاوة التقليد
ولا لمرآته رين العصبية وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية
الا الواحد وان ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة ان يصدر عنه سبحانه معا بلا واحد فواحد الا ان يتكثر الجهات والحيثيات
وينفتح باب الخيرات فلعل هذا الاصل من فطريات الطبع السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره الا ان المعاندين لاهل الحق
يجحدوا هذا الاصل اشد جحود كيلا ينفتح على احد باب الحكمة ولا ينكشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة
عن المواد والاجرام والابعاد في عالم الامكان لانهم ثقل طبايعهم عن الخروج الى النشاة اخرى ومجاورة العاكفين حول
حرم الله وكعبة القدس والبيت الحرام قعدوا اولى مع القاعدين ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم
وثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين ويشبه ان يكون اكثر هؤلاء المجادلين خصماء الروحانيين واعداء الملائكة
المقربين ضميرا وقلبا وان لم يصرحوا بها اصرحوا لسانا ونطقا كاليهود كما في قوله تعالى من كان عدوا لجبريل فانه

نزله على قلبك باذن الله فلا جرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة ودفع الشبه عنه صونا للعقائد الطالبين
للحق عن شكوك المضلين فقالوا كما سلف ذكره في السفر الاول في ضوابط العلة والمعلول انه لو صدر عن الواحد من حيث هو
واحد ا و ب مثلا و أ ليس ب فقد صدر عنه من جهة الوحدة ب وما ليس ب وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد مر ذكر
بعض الشكوك على هذا البرهان مع اجوبتها هناك وقد اوردنا ايضا هناك اعتراض امام الباحثين المعترضين على الحكمة
متمنطقا على رئيس صناعة الميزان مع الاشارة الى موضع الاشتباه ومعرض الخلل والخبط وههنا نقول بعد تمهيد هذه
الاصول ان من الواضح المنكشف بما سبق ان صدور ما ليس ب بعينه في قوة عدم صدور ب من حيثية صدور ما ليس ب
الا ان ما ليس ب هو بعينه ب وان لم يكن هو في قوة عدم صدور ب بحسب اصل الواقع واصل الوجود في نفس الامر كما ان ما
ليس برائحة في الجسم وان لم يكن بمنزلة ما ليست فيه رائحة في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برائحة مع ما هو رائحة في
جسم واحد لكن لا يمكن وجود ما هو رائحة فيه من الحيثية التي وجد فيه ما ليس برائحة والا لكان ما هو رائحة وما ليس
هو رائحة شيئا واحدا والحاصل ان النقيضين بحمل على انما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق
من حيثيتين مختلفتين تعليليتين لا من حيثية واحدة والا لزم التناقض لا محالة وهذا الاسلوب قريب المأخذ مما حكينا
في دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر عنه أ كانت ذاته بخصوصها مصداقا لا محالة لان ذاته
بخصوصها مصداق لهذا المفهوم وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدرت عنه ب ايضا بحسب تلك الخصوصية
كانت تلك الخصوصية مصداقا لصدور ب وغير آ لا شبهة في ان صدور آ وصدور ب ليسا متحالفان في المفهوم فيلزم ان
يكون تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال ويقرب من هذا في اصابة الحق ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص فانه
بعد ما حرر كلام المانع وقرر المنع المذكور اعني منع كون صدور آ ولا صدور آ متناقضين كما مر قال وان سلم التناقض
بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيد تا … ولم كانت … المطلقتان
انما قضينا لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى ان جعل الحيثيات
بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واريد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات والدوام ما قيد بعمومها
وح نقول انما جاز صدق المطلقتين هذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا في
ذلك ظاهر قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام الرازي على الشيخ **فصل** في سياقة اخرى من الكلام لتبيين

هذا

هذا المرام اورده بهمنيار في كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره في كلام الشيخ الرئيس سيما في التعليقات حيث قال واعلم
ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا معية بالطبع فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره
عنه فان صدر عنه آ ح من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واجبا صدور ب عنه فاذا ان صدر عنه ج
من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا
فاذن كل بسيط وما يصدر عنه او لا يكون احدي الذات انتهى واعترض عليه الفاضل الدواني في حاشية التجريد بقوله
انت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا لان
يكون ب واجبا من حيث وجب ج بعينه وهل الكلام الا في عينه اقول زيادة قيد الوجوب في هذه السياقة تفيد ان
العلة الموجبة للشيء لابد وان يكون فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها الاخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعلة اخرى
بالقياس الى هذا المعلول او معلول اخر فتلك الخصوصية الذاتية مبدء ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشأ انبعاثه
عنها بما هو هو وليس المراد بالخصوصية او الحيثية ههنا المفهوم المصدري الذي يجوز كسائر المعاني المصدرية ان يتعدد
بتعدد ما اضيف اليه بل المبدء الخاص الذي يكون بجوهر ذاته وحاق نفسه مصداق الحيثية المذكورة التي يعبر عنها بصدق
كذا او يترتب كذا او يعبر عن مبدئيتها ايضا تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية وبالجملة كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود
بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل فوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره ويلزم كون كل ممكن محفوفا بالوجوبين
وقد علمت من طريقتنا ان هذا الوجوب السابق وان كان صفة للممكن لكنه يحصل بالفاعل فلا شبهة في ان وجوب زيد مثلا
كوجوده مباين لوجوب عمرو ولا يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد وقيام
هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه وقوة استعداده بقابله وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما
بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات فاذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدء
الاول اما لذاته او لاجل غيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات لا لاجل واسطة
وان كان صدوره منه بغير واسطة والمبدء مبدء لذاته وفي ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الاثر فاذا كانت ذاته
امرا واحدا حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة فالذي سبق الى بعض الاوهام السخيفة
انه من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفسه ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له بالقياس الى

عیدها من سایر الاشیاء فهما یتعینان من بین الاشیاء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه فی درجة واحدة من ساقط الاعتبار
ومستبین الفساد عند التامل فان مطلق الخصوصیة والخصوصیة الاضافیة غیر الخصوصیة المعینة فهی کسایر المطلقات لا یغنی
من الحاجة الی التعیین فنقول ان ذینك الشیئین لابد لهما من جهة اشتراك مطلق الخصوصیة الاضافیة وجهة خصوصیة لکل
منهما متمیز بها عن خصوصیة صاحبه فاذن منشا تلك المناسبة الذاتیة التی تکون للعلة بالقیاس الیهما اما احدی الخصوصیتین
بخصوصها فهی بعینها تلك الصدور ومصحح المعلولیة فلم یصح صدور الاخر منهما عن تلك العلة واما الامر المشترك ومطلق الخصوصیة
من حیث اعتبار شیء من الخصوصیتین فی تحقق تلك المناسبة لا علی وجه الاتفاق والتبعیة فقد عاد الامر فی صحة الصدور والمناسبة
العلة للامر الواحد المشترك فلا یصح صدور شیء من احدی الهویتین المخصوصتین عنها بتلك المناسبة المشترکة فالمعلول بالحقیقة
هو ذلك الامر الواحد لو کانت وحدته وحدة تحصیلیة لا کالوحدة المبهمة المرسلة التی هی فی الوجود والتحصل یفتقر الی مخصص
ذاتی مقوم للوجود وان لم یکن مقوما للحد والمفهوم فانت الکثرة انما یتحصل صدور معلولین عن علة واحدة بسیطة فی درجة
واحدة من جهة واحدة **فصل** وهناك مسلك اخر فی البرهان علی هذا الاصل افاده الشیخ الرئیس فی اکثر کتبه کالشفا
والاشارات والتعلیقات وغیرها وهو ان مفهوم ان تکون العلة بحیث یصدر عنها أ غیر مفهوم ان تکون فی حد ذاتها بحیث
یصدر عنه ب فالمفهومات المختلفات اما ان یکونا مقومین لتلك العلة واما ان لا یکونا لازمین لها واما ان یکون احدهما مقوما
والاخر لازما فان کان المفهومان مقومین لتلك العلة کانت العلة مرکبة لا واحدة من کل وجه وان کانا لازمین واللازم معلول
فیعود التقسیم من الراس فی ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمین مغایر لمفهوم انه صدر عنه اللازم الاخر فان کان لا ینتهی الی الکثرة
فی المقوم لزم ان یکون کل لازم لازما بواسطة لازم اخر وهذا الکلام مع انه یلزم منه اثبات لوازم مترتبة غیر متناهیة وفیه
قول باثبات علل ومعلولات غیر متناهیة یلزم منه نفی اللوازم اصلا لان تلك الماهیة اما ان یقتضی لما هی هی ان یکون لها لازم
او لا یقتضی فان اقتضت کان ذلك اللازم لازما لما هی فیکون بغیر وسط وقد فرض کلها بوسط هذا خلف وان کانت
الماهیة لا یقتضی شیئا اصلا فهذا اعتراف بانه لیس لها شیء من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم الغیر المتناهیة
یوجب فساد القول بها واما ان یجعل احد المفهومین مقوما للعلة والاخر لازما لها فلا یکون المفهومان معا فی درجة لان المقوم
متقدم والمتقدم لیس ما لیس بمتقدم فیرجع حاصله الی ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فیکون المعلول واحدا فاذا
ثم لا یکون حیثیة استلزام العلة ذلك اللازم هی بعینها حیثیة ذلك المقوم ویلزم ان یکون مبدا حیثیة الاستلزام

غیر خارج من ذاته الا بعد الکلام وعلی الجملة مع جمیع التقدیرات یلزم من صدور الاثنین عنه ترکب وتکثر اما فی حیثیة العلة
او لا بعد وجودها بعد کونه شیئا ما او بعد وجودها بتوزیع لها او لا کما فی الجسم بحسب حیثیته الجوهریة من مادة وصورة و
جنس وفصل والثانی کما فی العقل الاول بحسب التکثر الذی یلزمه عند وجوده من حیث تغایر حیثیة وجوده والثالث کما
فی الشیء المنقسم الی اجزاء المتقاربة المتاخرة عنه فی الوجود او الجزئیات وتلك انحاء الکثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد
الوجود فاذن کل ما یلزم منه اثنان معا لیس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقیقة او متکثر الهویة فوجب التنفیق ان العلة
الواحدة بما هی واحدة لا یصدر عنها الاکثر من معلول واحد من غیر توسط وانما اشترط ان لا یکون شیء منهما بتوسط لان الاشیاء
الکثیرة یصح ان تصدر جمیعا من الواحد الحقیقی ولکن لا فی درجة واحدة بل البعض بتوسط بعض **فصل** فی ذکر شکوك
اوردت علی هذه القاعدة والاشارة الی دفعها قال صاحب التشکیك فی المحصل مسالة العلة الواحدة یجوز ان یصدر عنها
اکثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسمیة تقتضی الحصول فی المکان وقبول الاعراض احتجوا
بان مفهوم کونه مصدرا لاحد المعلولین غیر مفهوم کونه مصدرا للاخر والمفهومان المتغایران ان کانا داخلین فی ماهیة المصدر
لم یکن المصدر فردا بل کان مرکبا وان کانا خارجین کانا معلولین فیکون الکلام فی کیفیة صدورهما عنه کالکلام فی الاول فیفضی
الی التسلسل وان کان احدهما داخلا والاخر خارجا کانت الماهیة مرکبة لان الداخل هو جزء الماهیة وما له جزء کان مرکبا وکان
المعلول ایضا واحدا لان الداخل لا یکون معلولا اقول هذا هو البرهان الذی نقلناه من الشیخ مع تغییر لفظ المقوم فی الشق
الثالث بالداخل وهذا التغییر فسد صورة البرهان لعدم انحصار الشقوق فی الثلثة بل بقی شق رابع وهو ان یکون احدهما
عین المصدر والاخر خارجا فکان یجب ذکره ثم یشار فیه الی الخلف باحد الوجهین او بکلیهما من لزوم کون ما فرض معلولا علة
وما فرض اثنین واحدا ثم قال والجواب ان مؤثریة الشیء لیست صفة ثبوتیة علی ما بیناه واذا کان کذلك بطل ان یقال انه جزء
الماهیة او خارج عنها وقال المحقق الطوسی فی نقد المحصل اقول الاشعریة قالوا الصفة الواحدة لا یقتضی اکثر من حکم اما الذات
الواحدة فلم یقولوا لذلك فیه اذ لم یقولوا بعلیة ما سوی الصفات والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك فی الذات ایضا وصاحب
الکتاب خالف الکل والحصول فی المکان امر وجودی ومعلول الجسمیة من باب التاثیر وقبول الاعراض لیس بوجودی عنده
وان کان وجودیا لکنه من باب التاثر وهم لا یمنعون کون العلة الواحدة مع کونها فاعلة کونها منفعلة فلیس هذا الدلیل بحجة
ودلیلهم غیر مبنی علی کون المؤثریة ثبوتیة بل مفهومه ان مؤثریة المؤثر الواحد فی اثر لا یکون من جهة مؤثریته فی غیر ذلك الاثر

ثم الجهتان اما داخلتان او غیر داخلتین الی اخره ثم قال صاحب الکتاب والذی یدل علیه هو ان مفهوم کون النقطة محاذیة
لهذه النقطة من الدائرة غیر مفهوم کونها محاذیة للنقطة الاخری ولم یلزم من تغایر هذه المفهومات کون النقطة مرکبة
کذا مفهوم کون الالف لیس ب مغایر المفهوم انه لیس ج ولم یلزم من تغایر هذه السلوب وقوع الکثرة فی الماهیة فکذا ههنا
فقال الناقد المحقق اقول الاضافة والسلب لا یعقلان فی شیء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا یصدر عنه شیئان من
حیث انها واحدة ولا یمنعون صدور شیئین یتقابلان قابلان عنها فلا یتوجه النقض بالاضافة والسلب علیهم انتهی کلام ناقد
المحصل بالفاظه وستعلم هذا الکلام فی تحقیق الامر من جهة صدق السلوب علیه تعالی وانه من ای وجه یصح صدقها علی الذات
الاحدیة والاشارة الی قصور نظر القوم عن نوع الاصابة فی ذلك واعترض ایضا فی بعض کتبه تارة فی صورة النقض وتارة فی
صورة المعارضة بان الواحد قد یسلب عنه اشیاء کثیرة کقولنا هذا الشیء لیس بحجر ولیس بشجر وقد یوصف باشیاء کثیرة
کقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد یقبل اشیاء کثیرة کالجوهر الواحد یقبل السواد والحرکة ولا شك فی ان مفهومات سلب
تلك الاشیاء عنه واتصافه بتلك الاشیاء وقبوله لتلك الاشیاء مختلفة ویعود التقسیم المذکور حتی یلزم ان الواحد لا یسلب عنه
الا واحد ولا یوصف الا بواحد ولا یقبل الا واحدا واجاب عنه المحقق الطوسی فی شرح الاشارات بان سلب الشیء عن الشیء و
اتصاف الشیء بالشیء وقبول الشیء للشیء امور لا یتحقق الا عند وجود شیء واحد لا غیر فانها لا یلزم الشیء الواحد من حیث هو
واحد بل یستدعی وجود اشیاء فوق واحد یتقدمها حتی یلزم تلك الامور لتلك الاشیاء باعتبارات مختلفة وصدور الاشیاء
الکثیرة عن الاشیاء الکثیرة لیس بمحال ولا بیان ان السلب یفتقر الی ثبوت مسلوب ومسلوب عنه یتقدمانه ولا یکفی فیه ثبوت
المسلوب عنه فقط فکذلك الاتصاف یفتقر الی ثبوت موصوف وصفة والقابلیة الی ثبوت قابل ومقبول والقابل یمکن ان یوجد
المقبول فیه واختلاف المقبول کالسواد والحرکة یفتقر الی اختلاف القابل فان الجسم یقبل السواد من حیث ینفعل عن
غیره ویقبل الحرکة من حیث یکون له حال لا یمتنع خروجه منها واما صدور الشیء عن الشیء فامر یکفی فی تحققه فرض شیء واحد
هو العلة ولا امتنع استناد جمیع المعلول الی سبب واحد انتهی کلامه اقول جمیع ما ذکر فی هذا الکلام صحیح الا الذی دفع به
النقض بالسلوب فانه لا احد ان یقول سلب الشیء عن شیء لا یتوقف علی ثبوت الشیء المسلوب فالواحد الحق تعالی فی ای مرتبة
فرض متصف بسلب جمیع ما عداه عنه وهذا اشکال قوی لا یمکن التفصی عنه الا بما حققناه فان حیثیة سلب الجوهریة عنه الانسان
لا یمکن ان یکون بعینه حیثیة وجوده من حیث هو وجوده ولا ایضا وجود الحجر وهو ظاهر فلا بد من ترکیب فی السلوب

منه کالانسان وقد سالنا هذا احیاء من بیانه فی مسالة توحید الواجب تعالی وفی تحقیق ان البسیط یجب ان یکون کل الاشیاء
فحق الجواب عن هذا الاشکال ان صدق تلك السلوب کلها لکونها سلوب النقایص واعدام الاعدام یرجع الی اثبات الوجود
التام الکامل الذی هو منشا کل موجود وتمام کل کاین وغایة کل کمال فلا تعدد هناك اصلا الا فقد الفقد وسلب السلب
السلب وهو نفس الوجود الواجب الاحد التام واما الذی تفصی به الفاضل الدوانی فی حواشی شرح التجرید عن هذا الاشکال
من ان السلب یعتبر علی وجهین الاول علی وجه السلب المحض ومرجعه لا یکون شیئا منضما الی العلة یتعدد العلة لاجله بل
مصداقه ان یوجد ذات العلة ویخلق غیرها ومرجعه لا یعقل تعدد العلة والثانی ان یعتبر له نحو تحقق ینضم الی العلة و
بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا یحصل الا بعد صدور الکثرة فلا یتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعد فتامل
انتهی کلامه فلیس ما فیه جدوی لان الذی استصعب فی هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشیاء کثیرة صادقة علی الاول تعالی
بمعنی ان ذاته بذاته بحیث متی لاحظ العقل شیئا من تلك الاشیاء حکم بانها مسلوبة عنه تعالی فی حد ذاته وان لم قبل
وجود هذه الاشیاء فلا مدخل لانضمام هذه الاشیاء فی مصداقیة تلك السلوب فالسلب المعتبر علی الوجه الاول من الوجهین
اللذین ذکرهما وهو الماخوذ علی وجه السلب المحض وان لم یحتج الی انضمام شیء الی العلة لکن یحتاج صدقه الی ان یکون
بازائه فی الموضوع وفیما یصدق علیه شیء وقوله مصداقه ان یوجد ذات العلة ویخلق غیرها موضع خلط فان مفهوم ان
یوجد ذات غیر مفهوم ان ینتفی غیرها منها ولا یجوز ان یکون حیثیة الوجود بعینها حیثیة الانتفاء ولو فرض بالقیاس
الی الغیر کما ورد وقال بعض اکابر العلماء دام ظله فی هذا المقام لدفع تلك النقوض التی اوردت علی اصل الحجة انه لا مساغ
للاعتراض علی هذه الحجة فی شیء مما اوردوه اما الاول فلان السلب البسیط بما هو سلب بسیط لیس بموجب صدقه العلة
علیه بل انما مناطه انتفاء تحقق علة لصدق الایجاب واما الاخیران فلان شیئا من الاتصاف بالاشیاء الکثیرة وقبول
الاشیاء الکثیرة بالفعل لیس بصحیح الا من تلقاء الاستناد الی حیثیات تعلیلیة مختلفة فلا نقض ولا معارضة هناك اصلا
وانما یتوجه شیء منها لو لم یختلف الحیثیة مطلقا انتهی کلامه دام ظله اقول ان السلب البسیط قد یکون واردا علی النسبة
الحکمیة ویکون مفاده مفاد القضیة السالبة فلا حاجة فیها الی مطابق الحکم کما لا یحتاج الی وجود موضوع من تلك الجهة
واما اذا صار فی طرف الحکم او جزء المحمول حتی یکون مفاد الحکم به مفاد قضیة موجبة سالبة المحمول فلا بد هناك من وجود
موضوع مطابق لذلك السلب البسیط وقد ثبت فی ضابطة علم المیزان تحویل السوالب الی الموجبات عند وجود الموضوع

صدق ان ليس كذا بجسم صدق ان كذا ليس بجسم فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمان في الصدق والتحقق
عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك ولا شبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعني الموضوع والمحمول فلا بد لذلك
السلب معه من الوجود سيما اذا كان مصداق الحمل نفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض فاذن لا بد من تحقق
تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجودا كذا وكونه موجودا ليس كذا كما تقول الانسان ليس بفرس ففيه تركيب من امر
يوجد انسانا ومن امر به يوجد لا فرسا وليست حيثية الانسانية بعينها حيثية اللافرسية كما مضى فلا بد في التخلص عن الاشكال
المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته تعالى من المصير الى ما سلكناه ولذلك قال بعض المحققين ان جميع السلوب عن ذاته تعالى
يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان ومرجعه الى وجوب الوجود ووجه ذلك ان الامكان معنى سلبي ويندرج تحته جميع
النقايص والقصورات والقوى والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والمهية والجسمية والجوهرية
والعرضية وغير ذلك عنه فسلب كل منها عن الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب السلب ضرورة
الوجود من حيث ذاته الموجودة في نفسها بما هي هي بعينه ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هي هي اقول وكذا
الاشكال الوارد على الاصل المذكور من جهة اتصافه تعالى بصفات اضافية كثيرة لا يندفع بما ذكروه في وجه التفصي من ان
تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء التي يقع الاضافة له تعالى اليها فتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء فان
لاحد ان يقول انا نعيد الكلام الى مبادي هذه الاضافات وموجباتها فان اكثرها بل كلها ما يحتاج الى مبدء وخصوصية
ينشأ منه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة وما يجري مجراها الا ترى ان علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا ليس مجرد نسبة
بيننا وبينه بل فينا صفة مستقرة بازائها اضافتنا اليه وكذا علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له غير علمنا بعمرو وقدرتنا
عليه وارادتنا له كيف والقوم قائلون بانه تعالى يعلم جميع الممكنات في الازل على وجه التفصيل قبل تكونها فالحق في الجواب
ان يقال ان اضافته الى الاشياء لا يتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقية لا يتكثر بحسب الحقيقة بل هوية الكل هوية واحدة
وجوبية فعالية تعالى بكل احد من المعلومات بعينها قادريته عليه وهي بعينها مريديته له واما تكثر اضافته تعالى الى
الاشياء بالعدد فانما يكون على ترتيب ونظام لا يقدح في وحدته تعالى فان اضافته الى المعلول الاول مبدء لاضافته الى
المعلول الثاني وهي لاضافته الى الثالث وهكذا يتكثر الاضافات حسب تكثر المعلولات طولا وعرضا في سلسلة الابداع
والتكوين وكان الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولا وعرضا بما يصحح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتب الاضافات

على هذا

على هذا الوجه يصحح اتصافه تعالى بكثرة الاضافات **وهم وتنوير** وربما توهم متوهم انه اذا كان صدور المعلول من العلة بحسب
الخصوصية والمناسبة فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على امرين
مختلفين هما نفس الذات واعتبار الخصوصية فاذن لا يصح المعلول الواحد من العلة الواحدة اذ كل علة يكون لا محالة مركبة بهذا
الاعتبار فاقول مثل ذلك بان ... يجب ان يكون امرا وحدانيا لا ان يكون مركبا التركيب ما هو
بان الخصوصية انما يراد بها هاهنا ما هو مبدء استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور من العلة دون غيره والتعبير
بالخصوصية لضيق العبارة وبالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها وذلك الامر في صورة صدور
الواحد عن المبدء الاول يجب ان يكون عين ذاته واما في صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة
واحدة معا فلا يمكن ان يكون الخصوصية التي يجب بها يصدر بعضها بعينها التي يجب بها يصدر البعض الاخر اللهم الا
خصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة فيحتاج في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع فرض اشتراك الكل
في خصوصية ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه فالاشياء اذا تساوت نسبتها بالصدور الى مبدئها واستوت نسبة
مبدئها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع ما لها حتى في الوجود والتشخص فلا يتصور هناك امور متكثرة وموجودات
متعددة قال المحقق في شرح الاشارات لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا
نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض العلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه
الثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد
يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك
الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر انتهت عبارته **بحث وتحصيل** ذكر استادنا السيد ادام مجده
بقاؤه ايرادا على الجواب المذكور بقوله التفتيش الغايص والفحص البالغ هو انه سبحانه بنفس ذاته الاحدية فاعل وجوهر
الصادر الاول والعلية الصدورية بالمعنى الثاني الغير الاضافي الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو من مراتب الاعتبارات
السابقة على وجوده وتقرره وهي كون البارئ الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه فهذا
المعنى الغير الاضافي متقدم على ذات المعلول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التي هي فرع وجود المتضايفين فهذا

المعنى كما انه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المعلول الاول ومستتبع اياه في الاعتبار العقلي فكذلك هو متاخر عن مرتبة ذات البارئ
الفعال ولازم له وليس هو عين ذاته تعالى انما العلية الصدورية الغير الاضافية هي عين ذاته تعالى ومعناها كونه بحسب مرتبة
ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ما هو خير مطلقا لنظام الوجود على الاطلاق فاذن العلية الصدورية معنيان غير اضافيين
ومعنى ثالث اضافي والذي هو عين ذاته من الاولين هو حيثية افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب
خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول انما هو لازم نفس ذاته تعالى لا انه عين
مرتبة ذاته والبرهان عليه من سبيل كثرة الاول ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول بخصوصه الذي هو احد معنيي الحقيقة
التقدمية بالذات على ذات المعلول متاخر بالذات عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما تعرفت في ترتيب المراتب
العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول فما يكون متاخرا عن مرتبة امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع
الكل الثاني ان وحدة المعلول الاول عددية فكذلك العلية التي هي بالنسبة اليه بخصوصه يكون واحدة بالعدد ايضا ووحدة
الحق تعالى كبرياؤه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته سبحانه من الصفات الكمالية
ما يكون كمالا مطلقا للوجود بما هو موجود ومن المستبين ان كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول ليس هو
من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه وعن كل خصوصية دونه بل هو من اوصاف المجد
والكبرياء له جل ذكره بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض
عنه كل وجود وكل كمال وجود لا ان هذه الذات بخصوصها مصدر وهذا الوجود بخصوصه فيضه فالاخير كالمرء ومجده بحسب
النسبة الى خصوصيات الموجودات والاول لمجده وكالديحية انه على الاطلاق وكذلك عزه وعلاؤه جل سلطانه هو انه ذاته
بحيث يلد بنظام الوجود ويخلق كل مهية ذاتية ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود لا ان نظام الوجود
بالفعل صوغه وصنعه والموجودات باسرها خلقه وخليقته ولذلك كان كماله في فعاليته وخلاقيته قبل وجود الممكنات
وعند وجودها على سنخ واحد كما من نظيرها في عالميته تعالى بكل شيء انتهى ما ذكره بالاختصار اقول وفي كلام هذا السيد
الاجل ادام مجده موضع ابحاث الاول انه يلزم على ما ذكره ان يكون الصادر الاول عن الواجب امران احدهما العقل الاول والاخر
تلك الخصوصية الزائدة على ذاته كما نص عليه مرارا فيما ذكره من الكلام وقد قيل في فصل اخر وذلك ممتنع لا يقال لا يلزم
ما ذكر لكونهما معا في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المعلول الاول في الوجود لانا نقول فالصادر الاول

بالحقيقة

بالحقيقة هو تلك الخصوصية الزائدة على ذاته كما نص عليه مرارا فيما ذكره من الكلام لا غير فيحتاج صدورها الى خصوصية
اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية السابقة عليها ايضا زائدة على ذاته حسبما قرره والكلام عائد في صدورها فيتسلسل
الخصوصيات الى غير نهاية لا يقال لعل تلك الخصوصية زائدة في اعتبار العقل وتحليله لا في الخارج فيكون من العوارض
التحليلية لذاته تعالى لانا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا مهية حتى يجري فيه التحليل العقلي كما يجري فيما له وحدة ما
وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا وكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه وكما ليس يمكن فيه عارض
ومعروض بحسب الوجود كذلك لا يمكن باعتبار اخر الثاني ان حيثية كونه تعالى بحيث يصدر عنه المعلول الاول هي
بعينه حيثية كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى
مجموع العالم وجملة النظام كنسبة صورة الشيء ذي الاجزاء الى اجزاء ذلك الشيء جملة وقد مر ان الشيء شيء بصورته لا بمادته
وان صورة الشيء هي نفسه وتمامه وقد علم ايضا ان العقل كل الاشياء التي بعدها على وجه اشرف والطف حتى قلت
العقل فكانه كل العالم كله فحيثية صدوره لا تغاير حيثية صدور النظام الجملي الا باعتبار الاجمال والتفصيل وقد علم
ان المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره بالاعتبار فاذن نقول كما ان كونه تعالى بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الاشياء كلها
عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلم عين ذاته بلا تغاير حيثية الثالث ان كون ايجاب العلة المعلول
بعد مرتبة امكانه حين ما كان المنظور اليه حال مهية ذلك المعلول لا ينافي كونه سابقا في الوجود عليه ولا الضايفية
وتحققه في الخارج ينافي كونه من الاعتبارات العقلية لمهية من المهيات اذ ليس مفهومه اليها فان المنظور اليه اذا كان
حال مهية الشيء وعوارضها واحكامها كان نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاعتبار حتى وجوب وجودها وعلة كونها
وكان الحكم بنفسها على نفسها متقدما على كل حكم عليها وبعده الحكم عليها بالامكان ثم بالحاجة في الوجود الى الغير ثم بايجاب
الغير وجودها ووجوب وجودها ثم بانها موجودة مع ان الوجود الذي به توجد متقدم عليها في الواقع وكذا
ايجاب العلة متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين كون خصوصية الايجاب وما به ينشأ وجود المعلول عين حقيقة
المبدء وبين ان نسبتها بحسب المفهوم الى مهية المعلول في اعتباراتها العقلية متاخرة عنها وعن امكانها الرابع ان
كون وحدة الصادر الاول عددية على تقدير التسليم لا تم ان علاقة الخاص المبدء يجب ان يكون وحدته عددية ولا يجب
انحفاظ نحو الوحدة في جانبي العلة والمعلول والذي يجب انحفاظه من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة لا بد

وان يكون اقوى واشرف على ان ما ذكره بعينه جار فيما اخذت خصوصية العلة الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فان المجموع
العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول والوحدة التي من باب الاعداد هي ما يتصور بازائها ومن نوعها احد منها
وحدات اخرى وههنا ليس كذلك حيث اندرج معاقد طبيعة واحدة تحت نوع هذا المعنى في العقل من جهة وقوعه في العقل
تحت مهية كلية فكذا ما يجرى في النظام الجملي من جهة وقوعه تحت مهية كلية عند العقل وكون المركب ذا مهية اولى من كون البسيط
ذا مهية على انك قد علمت ان البسيط لا مهية له وان العقول انيات بلا مهية والمغايرة بينه تعالى وبين الهويات البسيطة والا
المحضة بالتقدم والتاخر والكمال والنقص ثم كمن ان كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل خصوصية ليس
هو من الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود غير مسلم بل وجود العقل بالفعل ايضا من الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود
بما هو موجود فضلا عن وجود الخصوصية المصدرية التي هي مبدؤه ومنشاؤه والتخصيص الذي ينافي كون الشيء من عوارض
الموجود بما هو موجود ومن كمالات الوجود المطلق هو ما يصير به الشيء نوعا متخصص الاستعداد كان يصير امرا طبيعيا او
تعليميا فكل ما يصح ان يلحق الموجود المطلق من غير ان يكون مشروطا بتغير او تعدد او تكثر او انفعال فهو من عوارض
الموجود المطلق وكمالاته وان كان بتقدم وتاخر وشدة وضعف ولذلك يبحث عنه في علم ما فوق الطبيعة معنى ومهية
وفي علم الربوبيات وجودا وانية **اشعار تنبيهي** قد ذكر صاحب روضة الجنان قريبا من ايراد المذكور بوجه اخر على قولهم
يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول اخر لها فاذا كان المعلول
واحدا جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والا لم يجز بقوله وايضا الخصوصية التي هي عبارة عن ذات الفاعل
الواحد الحقيقي لا يمكن ان يسلب عنها بالقياس الى غير معلولها فان ذات الشيء لا يمكن ان يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية لم
بالقياس الى معلول معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير ذلك المعلول فهي ليست ذات الفاعل فقط بل هي عبارة عن الفاعل مع
مناسبة مخصوصة زائدة عليه وارتباط خاص ينضم اليه فلا يكون واحدا حقيقيا ثم اجاب عنه بان معنى كون الخصوصية عين
ذات الفاعل ان ذاته بنفسها يقتضي ذات المعلول من غير انضمام معنى اخر اجنبي اليه اصلا وليس الذات مع غير هذا المعلول
كذلك ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بنحو ذلك فتدبر واجد تجد انتهى كلامه ومراده ان الخصوصية التي بها يصدر
المعلول الاول عن الواجب جل ذكره هي عين ذاته وسائر الخصوصيات التي بها يصدر عنه ما سوى المعلول الاول هي بوساطة
اليه والتحقيق ما قررناه **نور شرقي ازاح به ظلام وهمي** قد اورد بعض المتاخرين من الاذكياء نقضا على البرهان المذكور من

انه

انه لو صدر من الواحد اثنان مثل آ وب فصدور آ ليس صدور ب فاتصف المبدا بالنقيضين بعد قوله واجيب بان نقيض
صدور آ لا صدور آ ولا لا صدور ب ورد بان صدور ب ليس صدور آ فاتصف بصدور آ وبلا صدور آ فاذا لم يكن
الذات واحدا حقيقيا جاز اتصافه بهما من جهتين واذا لم يكن واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد فهذه
العبارة اقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يصدر من الواحد واحد ايضا بل لا يكون الواحد موجودا اذ كل موجود يتصف
بصفتين اعتباريتين واقلها الوحدة والشيئية والمفهومية والجزئية وغير ذلك فاتصف بالوحدة وبما ليس بوحدة
وبالوجود وبما ليس بوجود الى غير ذلك فى اصل كلامه على هذا النقض قضية اتفاقية مبنية على عدم امكان الواحد الحقيقي
ويلزم ان لا يصدر منه اثنان فما ذكره مغالطة صحيحة انتهى اقول البرهان المذكور في غاية الاحكام والمتانة لا يمكن
القدح في مواده ومقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية و
صورته صورة منتجة لانه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم هكذا لو صدر من الواحد الحقيقي اثنان
كآ وب كان متصفا بالنقيضين وهما صدور آ ولا صدور آ لكن التالي باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم مامر ويمكن
تصويره على صورة قياس حملي اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان فاذا كان القياس برهانيا ثم
اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شان
اكثر الناقضين والجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش ليتضح عليه جلية الحال ويرتفع
شبهة ما يختلج بالبال فنقول في دفع ما ذكره من ان كل موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية
وغير ذلك انا قد اشرنا سابقا ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا في الذات لا في الخارج ولا في
العقل بحسب التحليل وهكذا الحال في صفات الواجب تعالى فان مفهوماتها متغايرة لا محالة اذ ليست العلم والقدرة والارادة
والحيوة والسمع والبصر الفاظا مترادفة ولا ان اطلاقها او اطلاق بعضها عليه تعالى على سبيل المجاز والرسل او
التشبيه تعالى عن التشبيه علوا كبيرا فهي مع كونها متغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص
واحد لا بمعنى ان الوجود زائد على ذاتها ولا ان وجودها شيء غير تشخصها ولا ان وحدتها غير وجودها بل الوجود
الواحد الاحدي بنفس احديته مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وفردانيته للحكم بها عليه من غير ان يقتضي صدقها
عليه تغايرا في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا في ذاته عن امرين سواء كان التركيب خارجيا

كالجسم المركب من مادة وصورة في الوجود او ذهنيا كالمهية المركبة من جنس وفصل كالانسان الماخوذ في حد مهية الحيوان
فانا اذا وجدنا جسم النار وقد صدق عليها انها في ذاتها شاغلة للحيز وانها حارة نحكم بان حقيقتها مركبة في الخارج من
مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة انها امر يعم الاجسام فهو اذن لاجل جسميتها التي
هي مادة مشتركة بينها وبين غيرها من الاجسام ولهذا تنقلب الى عنصر اخر فينتقل المادة من صورتها الى صورة اخرى و
اتصافها بانها حارة في نفسها لاجل خصوصيتها فهو لاجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيبا في ذات الموصوف بها
تركيبا خارجيا وكذا اتصاف الانسان بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب المهية وان ناقشت في
المثال فليمثل له مثالا اخر من البسائط الخارجية فنقول اتصاف الخط بقبول المساواة والمفاوتة من جهة مطلق الكمية و
هو جنسه البعيد واتصافه بان اجزاءه مجتمعة في ان واحد من جهة اتصاله وهو فصله البعيد واتصافه بالاستقامة
من جهة فصل اخر تحت جنسه المتوسط واتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل اخر قريب فهذه الامور مما يوجب
الاتصاف بها تركيبا في مهية الخط من معان متعددة وذات متكثرة بحسب العقل في ظرف التحليل وان كانت موجودة
في الخارج بوجود واحد كما ان اتصافه بكونه ضلعا للزاوية وقطر المربع وسهما للمخروط ووترا للقوس يوجب كثرة في
العوارض واختلافا في الحيثيات التعليلية المؤدي الى كثرة العلل والاسباب وبالجملة اتصافه سبحانه بصفات الكمالية من
العلم والقدرة وغيرها لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج لا في الذات ولا في عوارض الذات لا في الوجود ولا في المهية
لا في العين ولا في الذهن لا في الحقيقة ولا في الاعتبار وكذلك الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه تعالى بها كالموجودية
والعلية والسببية والمبدئية والاولية ليست مما يوجب تكثرا او اختلافا في العين ولا في الذهن فان الاعتبارات التي
تستلزم اختلافا بالحيثيات والجهات هي مثل الامكان والوجوب والقدم والحدوث والتقدم والتاخر ولهذا حكموا
بان امكانه لاجل مهيته ووجوبه لاجل ايجاب علته وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما
يستلزم تركيبا عقليا في ذاته كما ان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت اخر مما يستلزم تركيبا خارجيا في ذاته
من مادة وصورة فهذه الصفات وان كانت اعتبارية توجب كثرة في الموصوف واما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة
المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية وغيرها فليست مما يقتضي كثرة ولا اختلافا اصلا لا في الذات ولا في حيثية
الذات ولا في الصفة ولا في حيثية الصفة الا بمجرد المغايرة في المعاني المفهومية وقد مر غير مرة ان الاختلاف في المفهومات

انفسها

انفسها لا يستلزم ضرورة اختلافا في ذات الشيء ولا في صفته ولا في اعتباره هكذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه
تعالى بالصفات الحقيقية والصفات الاعتبارية والاضافات والسلوب حسب ما قررناه واوضحنا سبيله وبينا دليله
ليصفو توحيده عن شوب الاشتراك ولا يقع في ضرب من الالحاد والاشراك او التعطيل كاكثر المعطلين الذين جعلوا
لله عضين والله ولي الفضل العظيم **حكمة عرشية يبطل بها حكمة فرشية** لعلك ترجع وتقول اذا اعلينا مناقضا لما
قررنا من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال عينا وعقلا بلا اختلاف حيثية
لا في الخارج ولا في الذهن ولو بحسب الاعتبار بانه لو كان الامر كما قررت وصورت لكان كل عالم قادرا وكل قادر مريدا بل لزم
من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا مع ان الواقع ليس كذلك بديهة واتفاقا فان كل واحد يعلم ان الاعجام
والجمادات ليست عالمين قادرين مريدين قلنا لو كنت ايها الناظر المعترض ذا قلب منور بنور الكشف والعرفان
وذا بصيرة غير محجوبة بحجب الاغشية والاكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الارض والسماوات عقولا كانت او
نفوسا او صورا او اجساما او اعراضا احياء عالما قادرا مريدا لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت
متحدة مع الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله
ونقصه وخلوصه وشوبه فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها الخارجي ظهر ان وجودها متضمن للعدم
وظهورها مندمج في الخفاء وحضورها متصل بالغيبة وبقاؤها متخلل بالتجدد والزوال واستمرارها منضبط بتوارد
الامثال وذلك من وجهين احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن ساير اجزاء الجسم
في الكون الوضعي والوجود التحيزي وقد علمت ان كونها في الموضع والحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلاف اجزاء الجسم
في الوضع والمكان هو بعينه اختلاف في الوجود والتشخص وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستصحب عدم ساير
الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقته وجوده ومحصل مهيته وهويته الاتصالية فذاته متقومة بالاعدام والاحتجابات
في غشاوة من ذاته لان ذاته محجوبة عن ذاته بذاته وغايبة عن نفسها بنفسها فضلا عن ان يكون الشيء محجوبا لشيء
اخر عن نفسه او خافيا بنفسه عن شيء اخر وغايبا عن شيء اخر وثانيهما من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها
في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئا فشيئا ومرورها آنا فآنا وحدوثها في كل حين بخواص فعلها كما ان الحجة
برهانية على ان ليس للصورة الجزئية الهيولانية وجود علمي شعوري لا لذاتها ولا لغيرها الا بواسطة صورة ماخوذة

منها مطابقة ايانها يكون لها حضور جمعي غير مادي ولا مخلوط بالاعدام والظلمات والحجب والجهالات فان كل ما نزل منها على
او عالم الى آن حضر وضع كان يغيره وسائر الآنات والازمنة وكلما فرض حيوة او حياة فحيث معروض كان موت او فساد او ذاتي
الاحياء فلم يوجد منها علم مستمر ولا حيوة باقية ولا ارادة ثابتة لكن الاصل الوجود اذا دقق احد النظر وحدق البصر فانه يجد
نقصان الاجسام والماديات في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة فكلما ان اصل طبيعة الوجود فيها اقرب
بالعدم حتى صار وجودها مضاهيا للعدم لغاية التحول والخسة فكذلك صورها التي في الخارج كلها صور علمية قد ضعفت
وضعفت وتكدرت بحلول النقايص والقصورات في ذاتها فصارت علمها جهلا وعلمها وحيوتها كالموت وارادتها كالكراهة وقدرتها
هي بعينها العجز وسمعها هو الصمم وبصرها هو العمى وكلامها هو السكوت فاورد في الكلام الالهي من قوله وان من شيء الا يسبح
بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد من في السموات ومن في الارض وما حكت به مكاشفات ائمة الكشف والوجد
واصحاب الشهود والعرفان ان جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون مسبحون
لله ربهم فهو انما لاجل ان الوجود وكلا من الصفات السبعة متلازمة بعضها لبعض غير منفكة شيء منها عن صاحبه ذاتا
وحيثية فكلما وقع عليه اسم الوجود لابد وان يقع عليه اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود
على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرهما لاحتجابهم من الاطلاع عليها واما ان لكل نوع من الاجسام الطبيعية صورا اخرى
مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية فياضة عليها باذن الله مبدع الامر والخلق باريء ذي الامثال وكان الصور المفارقة لكونها نفوسا
لهذه الصور الطبيعية فنسبتها اليها كنسبة الارواح الى الاجساد وبين الجسد والروح نسبة اتحادية لا ستعقب عليه في جهة
بخصوصها مفارقة بعرفانها بالحقيقة الى الجماد كما قد من لم يعرف الفرق بين الجسم المعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو
جنس فانه بالاعتبار الثاني متحد بفصله متحصل بصورته التي هي بازاء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق
غامض شريف والاول اولى واشمل والله ولي التوفيق **فصـــل** في الاشارة الى منهج اخر في ان الصادر الاول لابد ان يكون احد
غير مركب وهو ان العلة المقتضية لابد وان يكون بينها وبين معلولها ملايمة ومناسبة لا يكون لها مع غيره تلك الملايمة
كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضاءة ولذلك لا توجد بين النار والتبريد والماء والاحراق والارض
والاشراق تلك الملايمة فلو صدر عن واحد حقيقي اثنان فاما بجهة او بجهتين لا سبيل الى الاول لان الملايمة هي المشابهة
المشابهة ضرب من المماثلة في الصفة وهي الاتحاد في الحقيقة الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الموصوفين كان مماثلة

واذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة ثم ان الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي
صفاته كلها زايدة على ذاته فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقة حقيقتين مختلفين والمساوي للمختلفين
بالحقيقة مختلف والمفروض انه واحد هذا خلف ولا سبيل الى الثاني والا لم يكن العلة علة واحدة حقيقية وهذا قريب
المأخذ مما سبق واعترض عليه بعض الاذكياء بقوله ويرد عليه ان الملايمة المعتبرة في العلة ليست هي الا تفاق في تمام الحقيقة
والمساواة في الحقيقة بل في خصوصية بها يصدر هو عنها دون غيره كما بين النار والاحراق فان مناسبتها للسخونة
ليست لتمام حقيقتها بل لخصوصية صورتها النارية فلو كانت العلة ملايمة لذاتها لاحد الامرين لم يلزم تساويها في الحقيقة وهي
ظاهر اذ لو كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية التي بها يلايم المعلول تمام حقيقتها وذاتها بخلاف ما اذا كانت مركبة كالنار
والماء فان الخصوصية التي بها يصدر منها الاثر لا يلزم ان يكون تمام حقيقتها بل يجوز ان يكون داخلا فيها كالصورة النارية
للنار في فعل الاحراق او عارضا لها كالكيفية الحرارة العارضة للماء المسخن بالقسر في فعل السخونة في جسم اخر ثم قال بقي
النظر في انه تعالى واحد حقيقي كما قصدوه اذ ذهبوا الى انه تعالى وجود بحت بسيط بري من الجهة وشوايب الكثرة مطلقا
لكنهم قالوا انه علم باعتبار وقدرة من جهة وارادة من حيثية عاقل من وجه معقول من وجه واذا جاز هذه الاعتبارات في ذاته
فليجز ان يكون منشأ لصدور امور متعددة فلم يتفرع ما ذهبوا اليه من انه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا
امر بسيط مجرد لتركب الجسم من الهيولى والصورة واحتياج الهيولى الى الصورة فلا يكون معلولا اول والصورة ايضا تحتاج في
تشخصها الى العوارض والى الهيولى فلا يكون معلولا اول والعرض محتاج الى الموضوع وذلك المجرد ليس نفسا لاضافة البدن
وتحدث بحدوثه فهو ان عقل مجرد وهو المطلوب اقول من زعم ان اتصافه تعالى بالعلم والقدرة وغيرهما من الكمالات الوجودية
الموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه واعتبارات حتى لا يكون واحدا من جميع الجهات والحيثيات
فلا يخلص توحيده من الاشراك نعوذ بالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيما هي بعينها الصفة الاخرى حقيقتها حيثية
الاخرى فعلمه تعالى بعينه قدرته وقدرته تعالى بعينها ارادته ذاتا واعتبارا وكذا عاقليته بعينها معقوليته ذاتا واعتبارا
كما صرح به الشيخ الرئيس في اكثر كتبه فهذه العبارة كون ذات الباري عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا
اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير للمعاني فان قلت العاقلية مضايفة
للمعقولية والمتضايفان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع

العاقلية والمعقولية في شيء واحد من الجهة الواحدة قلت ليس الامر كما زعمته فانه لم يقم برهان على ان كل متضايفين
متقابلان لان معنى الاضافة وحدها كون احد المفهومين بحيث يلزم من تعقله تعقل الاخر ومجرد ذلك لا يستلزم
تقابلهما في الوجود ولا تغايرهما في الحيثية نعم قد يكون بعض الاضافات بخصوصها ما يقتضي التقابل والتخالف في الوجود
بين المتضايفين كالتحريك والتحرك وكالابوة والبنوة والتقدم والتأخر والعظم والصغر والعلو والسفل لا ان كل اضافة
يوجب ذلك فالصحيح ان احد اقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف لا ان احد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور
حسبانا او ان الحال في التضاد وغيره على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق ثم قال اقول على ان في دليلهم هذا
ايضا نظر من وجوه منها ان الصورة عندهم جزء من علة وجود الهيولى المتقدمة على ما يشير توضيحا ثم وبلوح اليه اشاراتهم
فهي في الوجود متقدمة البتة على الهيولى فليجز ان يصدر عن المبدا اولا معنى الصورة وطبيعتها ثم بتوسطها يصدر عنه
الهيولى على ما ذهبوا اليه في استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر الى العقل العاشر ومنها
ان كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير مبين ولا مبين فلم لا يجوز ان يوجد اولا نفس من النفوس المجردة الفلكية ثم
يوجد بتوسطها الفلك المتعلقة هي به او غير ذلك انتهى قوله بعبارته اقول كل من اعتراضيه في غاية السقوط لا يورده
من له ادنى بضاعة في فن الحكمة فالذي ذكره اولا من ان الصورة جزء من علة وجود الهيولى وان كان صحيحا كما نظر اليه
في مباحث التلازم بينهما لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها للعلة الهيولى وبما عرف ان الصورة باي وجه واي حيثية سبب
الهيولى ومتقدمة عليها ولا ما شرع في تسويغ هذا الاحتمال عدم وانه محال فان التي هي شريكة علة الهيولى هي الصورة
المطلقة بوحدتها المرسلة التي يفتقر في تحصلها الوجودي وتشخصها الجزئي الى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لا
توجد الا في الهيولى المستعدة دائما على نعت التجدد وهذا انما يضبط بحركة وزمان وتجدد صورة بعد صورة مستتبعة
لاستعداد بعد استعداد فلا يمكن ان يكون الصورة الجسمانية او الطبيعية اول الصوادر وان يكون وجودها في عالم الابداع
قبل الاكوان الجرمية المتجددة وذلك لان وجودها لا يخلو عن تناه وتشكل ومقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك
من الامور وهي اما داخلة في قوام تشخصها او من الامارات واللوازم الهوية التي يرتفع بارتفاعها الهوية الشخصية لها
وكل واحد من تلك الامور لا يمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة عن المادة وانفعالاتها ولا
لكانت جميع الجرميات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم الشكلية والمقدارية والوضعية حتى الاجزاء المفروضة

لكل طبيعة جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولا جزء واللازم ضروري الاستحالة فكيف يجوز ان يكون اول
الصوادر طبيعة مرسلة غير محصلة ولا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هو في تشخصها الى ذلك
الصادر بعدها مع ان العلة للشيء الواحد سواء كانت قريبا او بعيدا او شرطا او جزءا او الة لابد ان يكون بتشخصها و
هويتها متقدمة عليه واما الذي قرره في بحث التلازم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهو انما يتصحح اذا كانت الصورة واقعة
في عالم الحركات والانفعالات حتى يكون جايز التبدل والتعاقب وكونها جايزة التبدل والتعاقب والاتصال والانفصال و
الوحدة والكثرة والحدوث والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لا الفلكية و
كذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض الجهات على انه قد بين من طريقنا في حدوث العالم من اثبات التجدد و الكون
والفساد لكل صورة طبيعية فكيف يسع لعاقل ان يحتمل عنده كون صورة مادية اول الصوادر وهي متأخرة جدا
الوجود وفي الحكمة المتعارفة المشهورة اللقيقية من حيثية حيثية بما قبل الهيولى وحيثية بما بعد الهيولى فالشيء الذي
يجب الحقيقة متقوم الذات عن جهتين جهة فعلية بقائية وجهة انفعالية حدوثية لا يمكن ان يكون سببا لوجود ما
يفتقر اليه في ذاته ولو من احد الجهتين دون الاخرى الا ان يكون واقعا في عالم الحركات والاستعدادات التي لا يكون لها حصر
الا باسباب كثيرة وعلل ذاتية وعرضية وايضا فرض ان الذي يصدر عن الواحد هو الصورة وبتوسطها المادة فتلك
الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة فعلى الثاني يلزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الاول يلزم ان بعض الاجسام علة
لبعض وهذا مما يبطله البرهان ثم قوله على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر
الى العاشر اقول الخلط فيه ظاهر لان فيه قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذي له فيه كثرة من جهة عقلية كما
في استناد الهيولى الى العقل فان في الاول صدور الفلك وهو واحد طبيعي ملتئم الذات من مادة وصورة عن جوهر عقلي
واحد قابل للتحليل العقلي الى جنس وفصل او وجود وماهية او كمال وجودي ونقص عدمي او غنى وفقر فقد صدر
مركب عن مركب الا ان التركيب في المعلول اشد من التركيب في العلة والوحدة بالعكس وهكذا الامر في كل مفيض و
مستفيض فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقي بحال صدوره عن المركب وفي الثاني نقول
صدور الهيولى المشتركة عن العقل باعانة الحركات المستمرة الفلكية التي لها في كل آن هوية اخرى بعد هوية كالهيولى
في كل وقت هوية واستعداد اخر لصورة اخرى لاحقة من جهة اقترانها بصورة اولى سابقة فهيهنا بالحقيقة الكثير

الخارجي علة للكثير الخارجي وان كان في ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى
واحد عددي من جهة انفراده من ضمايم الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس الى هذا الواحد الذي مع الكثرة
الى الواحد الذي هو قبل كل الكثرة ولا يكون معه في رتبة وجوده شيء فضلا عن كثرة اشياء واما الوجه الثاني له في الاعتراض فهو
ايضا فاسد لان نفسية النفس هي بعينها نحو وجودها ليست كساير الاضافات العارضة للاشياء بعد وجودها في انفسها
كالابوة والاخوة والملك والسلطنة وليس الامر فيها كما هو المشهور من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة الملاك الى المدينة
ونسبة الربان الى السفينة لان ذلك مبرهن البطلان كما حقق في مقامه لا يمكن ان يتصور النفس بحسب وجودها الشخصي مرتبة سابقة
على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية فلو كانت علة للبدن فلابد ان يكون متقدمة عليه وهو محال كما بيناه وايضا كل
الحكمة المتعارفة تقول النفس هي الجوهر الذي يفتقر في فعله الى المادة فان الذي يستغني في فعله وايجاده عن المادة والايجاد
متقوم بالوجود فلا محالة يستغني في الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفسا فاذا كان الامر كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة
لفعل النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها من نفس من النفوس اذ لا يمكن تحقق وضع لمادة تعلقت بها النفس بالقياس الى
مادة اخرى قبل وجودها بل انما الذي يحتمل صدوره بسبب المادة بوضعها الخاص في صدوره من النفس هي الاعراض اللاحقة
بالمواد بعد وجودها بل ههنا قاعدة كلية في انه لا يمكن صدور مادة جسمانية مطلقا عن قوة جسمانية او صورة متعلقة
بالمادة سواء كان التعلق بها في اصل الوجود او في العقل والايجاد فسقط بذلك احتمال كون الصادر الاول نفسا فلكية ثم
بسببها افلاك من الافلاك على ان باقي الافلاك ان كانت في رتبة وجوده يلزم صدور الكثير معا وان لم يكن فهو اما حاو
فيلزم امكان الخلاء وان كان محويا يلزم صدور ما هو في مكان اعلى قبل تحدده او بعد تحدده فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور
الاعظم الاشرف عن الاصغر الاخس وهذا كلام من مجازفات الاوهام **فصل** في قاعدة الامكان الاشرف الموروثة
من الفيلسوف الاول مما يتشعب عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق قاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاشرف
مفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم في مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلابد ان يكون الاشرف قد
وجد قبله وهذا اصل شريف برهاني عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منافعه جليل خيراته وبركاته وقد
نفعنا الله سبحانه به نفعا كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه وقد استعمله معلم المشائين ومقيدهم صناعة الفلسفة في
اثولوجيا كثيرا وفي كتاب السماء والعالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب ان يعتقد في العلويات ما هو اكرم وكذا الشيخ

فلابد ان يكون الممكن الاشرف

الرئيس

الرئيس في الشفاء والتعليقات وعليه بنى في ساير كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلتي البدو والعود
امعن في تاسيسه الشيخ الاشراقي تاسيسا شديدا في جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات وكتابه المسمى بحكمة الاشراق
حتى في مختصراته كالالواح العمادية والهياكل النورية والفارسي المسمى ببرتونامه والاخر المسمى بيزدان بخش وقد استعمل هذه
القاعدة في اثبات العقول واثبات المثل النورية ارباب الانواع وغير ذلك وتلميذه محمد الشهرزوري المؤرخ للحكماء في
كتاب الشجرة الالهية وقررها وشرحها شرحا مستوفى فنقول في بيانه على محاذاة ما وجدنا في كتب الشيخ الاشراقي ان
الممكن الاخس اذا وجد عن الباري جل ذكره فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان جاز ان يوجد معه
فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة من جهة واحدة شيئان احدهما الاشرف والاخر الاخس وهو محال
واما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته واما ان لم يجز صدور الاشرف لا
مع الاخس ولا بعده ولا قبله كما هو المفروض مع انه ممكن والممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فان لزم فانما يكون لاسباب
خارجة عن ذاته وذات موجده والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض وجوده وليس بصادر فرضا من الواجب
الوجود لا قبل الاخس وقد استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلا واسطة او بواسطة معلول اخس من المعلولات بالضرورة
وجوده لكونه ممكنا ولم يكن علة واجب الوجود ولا شيء من معلولاته فيستدعي جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى
يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته من جهة انه مرتبة من الفضيلة والشرف يستدعي فاعلا اكرم واشرف من فاعل
هذا الصادر وفاعل الصادر اولا ليس الا الباري الواجب تعالى فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدعيا بامكانه مبدءا يكون
اعلى واشرف من الاول سبحانه وذلك محال لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في الشدة وشارح حكمة الاشراق
قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير
عن الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان بواسطة لزم الاول
ان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما
لزم الرابع واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبله بالذات فذلك التقدير باطل
ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة وهي قاعدة الامكان الاشرف واذا الاشرف من واجب الوجود ولا من اقتضائه
فمحال ان يتخلف عنه وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون الوسائط بينه وبين الاخس هي

الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل العكس من ذلك الى اخر المراتب
انتهى كلام هذا الشارح بالفاظه **تنبيه عرشي** المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى في جريانها شرطان احدهما
استعمالها في متحد الماهية للشريف والخسيس دون غيره والثاني استعمالها فيما فوق الكون من الابداعيات دون ما تحت الكون
وما في عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا يتفاوت افرادها في ذاتها الا بالكمال والنقص في نفس حقيقته
المشتركة ويتكثر بها الماهيات نوعا او بعوارضها بامور خارجية يتكثر بها افراد ماهية واحدة من الوجود شخصا والثاني لا
يكون الا في عالم الحركات والاستعدادات فالقاعدة جارية في اثبات الممكن الاشرف اذا وجد الممكن الاخس وان لم يكونا جميعا
تحت ماهية واحدة نوعية لان اتحادهما في طبيعة الوجود وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة يكفي في
جريان القاعدة في اثبات ان الاشرف من افرادها يجب ان تكون اقدم من الاخس وان كل مرتبة من مراتب الاشرف بالاضافة
يجب ان تكون صادرة عن الحق الاول جل ذكره واما الشرط الثاني فيجب رعايته ضرورة لئلا يرد ان القاعدة لو كانت حقة
لزم ان لا يكون بعض الاشخاص من نوع ما هو اشرف واكمل له وليس الامر كذلك فان اكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية
والحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل من عدم حصولها لهم وذلك لان القاعدة انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة
الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تاثير الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والانوار الكوكبية
لحوق الحادثات وزوال الكائنات بحسب تضادها في الوجود وتمانعها في المكان والزمان وتنافيها في المادة والموضوع
كالمركبات العنصرية والاشخاص المتكونة فان الحركات السماوية كما انها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فان كثيرا
مما في عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها وهويتها اشياء كثيرة كمالية ثم تصير ممنوعة عنها باسباب اخرى خارجة
عن ذاتها فربما تكون محرومة عما هو اكمل واشرف لممانعة اسباب سماوية وعلل طبيعية تابعة لاستعدادات ارضية
تابعة للحركات السماوية بانوارها واوضاعها ومطالعها ومغاربها فاذن يجوز ان يعطى الشيء الواحد امرا شريفا تارة و
خسيسا اخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له واما الامور الابداعية فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل وخسته
لا غير فلا يختلف الامور هنالك الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح
الفرق بين ما يطرد فيه الامكان الاشرف وبين ما لا يطرد واندفع السؤال ومما يجب ان يعلم ان الخسيس في الاشياء الكاينة
والفاسدة وان امكن ان يكون متقدما على الشريف زمانا وطبعا بحسب الاعداد كالنطفة يتقدم على الحيوان والبيضة على

الدجاج

الدجاج والبذر على الشجر والعنصر على الجماد لكن عند التامل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس دائما بحسب الايجاد وان
الفضل والكمال متقدم بالذات في الايجاد والخسة والنقيصة متاخر بالذات فيه وتقدمها بعارض ان ما بالفعل متقدم على
ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تصفحت الاشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائما على الخسيس
وان الوجوب متقدم على الامكان والجزئي متقدم على الكلي والفصل متقدم على الجنس والتشخص على النوع والصورة على المادة
والوحدة على الكثرة والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصدق على الكذب **شك وتحقيق** ان على
برهان القاعدة بحثا قويا وشكا عويصا وهو ان في نظم البرهان خلطا بين الامتناع والامكان بالذات وبين الامتناع
والامكان بالقياس الى الغير لا بالغير لان الامكان لا يكون بالغير كما مر ومن الجائز ايضا كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع
الذاتي ممكنا له بل بالقياس اليه فجهة الشرف مما عليه واجب الوجود وان كانت ممتنعة بالذات لا محالة لكن لا يمتنع امكانها
بالقياس الى الممكن الاشرف المستدعي اياها قال العلامة الدواني في شرح الهياكل بعد تحرير البرهان بصورته ومادته انما
يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان العلة وهو منقوض بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته
وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظرا الى ذات المعلول بمعنى انه اذا نظر الى
المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك ثم في صورة النزاع كما في صورة السند قال ويمكن ان يقرر هكذا ما
ليس موجودا في الوجود لكن ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله
بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الاخس منه
بلا واسطة فيلزم صدور الكثير من الواحد او بواسطة وبخصوص الاخس فيلزم كون العلة اخس من المعلول والاول
محالان وما يلزم منه على تقدير وجوده محال فهو محال فامكانه يستلزم كونه محالا وفيه ايضا مثل النظر السابق وهو
تجويز كون الممكن مستلزما للمحال وهذا البحث منه مطرد في جميع البراهين التي يثبت فيه المدعى بابطال النقيض بكونه
مستلزما للمحال وقد فككنا هذه العقدة باذن الله تعالى بما يندفع عنه النظر السابق والحق انه ان اريد بامتناع الاشرف
ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكرنا انتهى قوله بالفاظه اقول في حل الاشكالات كما
علمت من طريقتنا تابعة الموجودات بحسب انبعاث الماهيات الممكنة عن مراتبها المجعولة بالذات والصادر عن الفاعل
هو وجود الماهية كانت ثم العقل يحلل الوجود المخصوص من التحليل الى طبيعة الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالماهية كما مر تلك

الهية هي المتصفة بالامكان اذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولا العدم فالحيثيات والامكانات تابعة للوجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوده اذا فرض مستندا الى واجب الوجود او الى ما يستند اليه والا ان يكون بحيث يشتمل على امكان وجود علة هي ممتنعة بالذات فان ذلك من مجازفات الوهم وايضا نقول من طريق اخرى ان الواجب بالذات يتعالى ويتعاظم ان يكون مرتبة من الشرف والكمال يتصور ان تمتنع عليه بل كل كمال وفضيلة وكل حيثية فعلية وجهة وجودية يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف والفضل فهو فوق ما عليه واجب فهو عند الفحص والبرهان بعلم الغاية لانه اذا لا جهة فيه غير جهة الوجوب بالذات اذ لو وجدت فيه جهة امتناعية او امكانية لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيد فكل كمال او شيء ممكن بالذات لم يجب ان يكون موجودا فيه او فيما يستند اليه اذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات الوجودية التي تعرض او توجد في كل شيء من الاشياء فذاته الحقة تامة وكل فوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية تامة غير متناهية وفوقية غير متناهية لا تحديد بما لا يتناهى قوة في الايجاد او بما لا يتناهى في قوة التأثير الشدة الذاتية الوجوبية التي لا حظ لاحد منها ولا نصيب لعقل من العقول القدسية الاطلاع عليها او الشوق اليها الا العشق لها وانا البرهان يؤدي الى اثباتها ويحكم بثبوتها فلا يمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولا مرتبة من مراتب اللاتناهي بجهة من جهات الشدة او العدة او المدة لا تكون متحققة في ذاته البسيطة الحقة او لا يكون ثبوتها وتحققها في ذاته على وجه اعلى واشرف بالوجوب الذاتي لما مر من ان جميع الحيثيات الوجودية منتهية الى ذاته تعالى التي هي على وجه الضرورة الازلية الذاتية واذا اتضح هذا فقد انكشف انه ليس في منع البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير ولا اشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير هذا تمام الذي ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق والتدقيق وهو كلام صحيح في نفسه والاشكال الذي يورد في المشهور على قولهم الممكن لا يستلزم محالا بالامكان عدم المعلول الاول استلزامه لعدم الواجب لا يدفع بما ذكره فان الامكان الخاص بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة ايجابية علية ومعلولية واما اللذان بينهما هذه العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الى المعلول لا محالة ايضا وللمعلول وجوب بالقياس الى علته لاقتضائها اياه فالاشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولا البرهان المذكور منقوح بما صوره واما حل الاشكال فقد مر بيانه منا موافقا لطريقتنا من ان المعلول ليس الا نحو الوجود على طريق الانتساب

والوجوب واما الامكان فهو حال الماهية المأخوذة في ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين الماهية وبين العلة وجودا ولا عدما فامكانها لا يستلزم شيئا من وجود العلة وعدمها اذ لو استلزمت في ذاتها لكانت علة لها من حيث هي مرتبطة بها وذلك باطل كما سبق واما النظر الى الوجود الذي هي متحققة به فليس له حيثية امكانية الا الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب المتعلق بالغير ولا يمكن فيه فرض اللاوجود لانه فرض النقيضين مواطاة واشتقاقا جميعا الا ان الوجود موجود في ذاته فالكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال انما هو عدم المعلول الاول لعدم الواجب وهو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية فتفطن اشكال الكروي وانحلال فوري انه قد وقع لنا في سالف الزمان اشكال معضل على قاعدة الامكان الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف في اصل تلك الماهية النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين وهي عندنا وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق وهي حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مرارا فيلزم على كل من المنهجين ان يوجد بين كل اثنين واقعين في سلسلة العلية والمعلولية افراد بلا نهاية وكذا بين نور الانوار والمعلول الاول يجب ان يوجد احاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه تعالى وبين سائر الانوار الصرفة والوجودات المحضة وذلك لانه ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور بينها وبين ما هو اشد منها مرتبة اخرى بل مراتب غير معدودة تكون هي اشد من تلك المرتبة واضعف مما فوقها فقاعدة الامكان الاشرف جارية فيها حاكمة بتحقق وجودها فيكون موجودة لا محالة وكذا يجري ويحكم بوجود مرتبة بينها وبين كل من الطرفين وهكذا الى ما لا نهاية له فيكون بين كل عقل وعقل ونور ونور وجود عقول وانوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتيبا ذاتيا وهو ممتنع على انها محصورة بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية وهذا الاشكال لما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على حله الى ان نور الله قلبي وهداني ربي الى طريق مستقيم وفتح على بصيرتي باب ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة نفسي فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك لاني نظرت الى نفسي فوجدت لها انية معرفية لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كقلب او دماغ او بخار يسمى عند الاطباء بالروح ولا ايضا يدخل فيها امر وهمي ولا هوية عقلية لان جميعها تغيب عن ذاتي وذاتي لا تغرب عن ذاتي ابدا كما استفاده صاحب التلويحات عن الفيلسوف المعلم المشائين في الواقعة ثم وجدت ذاتي وانيتي غير محدودة في حد معين ومرتبة مخصوصة

لا تتعدى بل لها بتمام وحدتها وبساطتها تعقل الاشياء المعقولة بذاتها وتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا يدرك الصور المحسوسة بذاتها لا كما توهم كثير من النظار ان النفس يدرك المعقولات بذاتها ويدرك غيرها بالآلات حتى ان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هي الة النفس لا النفس وهذا في غاية السخافة والبطلان كيف والمستعمل للالة الجوزئية في امر جزئي محسوس لا بد ان يدركه لا محالة والا لم يمكن الالة الطبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل حيوانا ما بين الذات الحاسة بقوتها وبمادتها ونفسها وجسدها عضوا من اعضائنا كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الفطرة العقلية نعم هذه الالات استعمالها مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات في الجميع هي النفس كما ستكشف لك زيادة في الايضاح في مباحث علم النفس فان للنفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها الخارجية ذاتية من حد العقل الى حد الطبيعة الحس فلها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة وكل واحد من هذه المقامات الثلثة ايضا متفاوت الدرجات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فحس يكون اقوى واشد من حس اخر في باب الحس كالبصر اقوى من السمع وكذا خيال اقوى وانور من خيال اقوى في باب التمثل وعقل اشرف واوضح من عقل اخر في باب التعقل فهي مع طرفيه وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فلما كانت النفس حالها كذلك فالعقول اولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدة الجمعية المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد جمالي اعلاها واشدها هو ما يلي ادون مراتب ما هو فوقه وادناها واضعفها هو ما يليه اعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الابداع وان سلسلة العقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولا وعرضا كلها من المراتب الالهية والشؤون الصمدية والسرادقات النورية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش واما تعدد هذا الاجل تعدد اثارها من الافلاك وغيرها من انواع البسائط والمركبات فذلك لا يقدح في وحدتها في الوجود بل انما يوجب ذلك كثرة الجهات والحيثيات فيها باعتبار الشدة والضعف والعلو والدنو والكمال والنقص فيصدر بالاشرف الاشرف من الطبايع وبالاخس الاخس منها وبالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالافلاك الاعلى وما يتلوه وبالاسفل منها كالارض السفلى وما يعلوها وكذا تعددها ودوامها بقاء لاستحالة الاينات في حدوث العالم وتغير ما سوى الله جميعا كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقمنا البرهان القاطع الخالي عن الجدل كما ستسمعه ايضا فيما بعد انشاء الله وذلك لما اشرنا اليه مرارا انها من حيث ذاتها من لوازم الاحدية والشؤون الالهية وهي لوامع وجهه تعالى وتجليات نوره واما من حيث نسبتها الى ما يصدر عنها على التدريج والتجديد من خلق جديد فهي حادثة من هذه الجهة متجددة

لان العلة مع المعلول في الوجود من جهة ما هي علة له فلا محالة يتجدد بتجددها لكن كيفية هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات وكيفية ارتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب دركه على اكثر النظار ويسهل على من فتح له من ذوي الابصار تبصرة مشرقية اعلم ان الوجود المطلق حاشيتين احديهما واجب الوجود وهو الغاية في الشرف لانه غير متناهي الشدة في الكمال وغير متناهي القوة في الفعل والاخرى الهيولى الاولى وهي الغاية في الخسة لانها غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهية الامكان والقوة في الانفعال ولا ينتهي الوجود اليها ما لم يقع المرور على جميع الآحاد المترتبة وكذا لم يرتفع الوجود من الاستكمالات الى التقرب الى الله تعالى ما لم يقع له المرور على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله تعالى على الترتيب الصعودي فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان كما اشرنا اليه سابقا وسيتضح لك ايضا لاحقا زيادة ايضاح انشاء الله ظهر وتبين انه كما يمكن اثبات كثير الوجودات المتوسطة بقاعدة الامكان الاشرف يمكن اثبات كثير منها بقاعدة اخرى لنا خصيها قاعدة الامكان الاخس وقد استعملناها حسبما اشار اليه معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا في كثير من المواضع منها ان للارض وغيرها من بسائط العناصر بعد ان ثبت ان لكل منها مبدءا عقليا وصورة مثالية في عالم المفارقات يثبت ان لها نفسا وقوة نباتية ولها ايضا حيوة نفسانية وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ ومنها ان للكل طبيعة جسمانية مباشرة للحركة تعد النفس الحيوانية وقبل الميل المستدير الذي هو من قبل الاعراض ومنها ان للنباتات طبيعة جوهرية شانها حفظ التركيب وحفظ الكيفية المزاجية وهي المزاولة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها وليست هذه القوى اعراضا كما هو المشهور بل جواهر الا ان وجودها غير مباين لوجود ما هي قوة له الى غير ذلك من المواضع التي سيقع لك العثور عليها ان كنت من اهلها انشاء الله تعالى فصل في نتيجة ما قدمناه من الاصول وثمرة ما قلناه في هذه الفصول اصطلاحي فنقول ذاته جلت كبرياؤه في غاية الكمال والفعلية والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقيصة فاول ما يصدر عنه ويترتب عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات التي لا يصفو عن شوب عدم ونقص فيجب ان يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها وذلك لان النفوس بما هي نفوس قد شيب فيها ضربان من العدم احدهما العدم التحليلي الذهني الذي لا عين له في الخارج لانه مندمج في الوجود فلا يوجب تركيبا خارجيا ولا ذهنيا الا في ظرف التحليل العقلي حيث يحلل العقل كل موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة الوجود والى كونه محدودا بحد معين من الوجود ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود فذاته

كما ان زوج الحقيقة من وجود وعدم وكمال ونقص وخير وشر ونور وظلمة ووجوب وامكان وبهجة وهوية الا ان ما به
متحصل بالوجود ومشرب بالخير ونقصه مندمج في الكمال وظلمته مقهورة تحت شروق النور وامكانه مطوى في الوجوب وماهيته
في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمة ولا امكان ولا ماهية بل في اعتبار من الاعتبارات
الذهنية وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارجي في شيء من العدم والوجود اعني القوة والفعل فان النفس ابدا
فيها شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر وشيء بالفعل وهو وجودها اذ لو لم يكن لها كمال مترقب ولا حالة منتظرة كانت عقلا
لا نفسا ففيها نوعان من العدم فلا يصح ان يكون هي اقرب المقطورات من الحق الواحد وارفع الدرجات بعد مرتبة الاول
ولا يصح ايضا ان يكون من جنس الطبايع والصور المقارنة للمواد لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعا
ففيها دخول العدم من ثلثة اوجه الوجهان المذكوران في النفس والوجه الثالث ان العدم لوجودها او الوجود سبب لعدمها
والعدم الاول هو قوة وجودها والعدم الثاني هي مادة تكونها وتقدم الاول عليها تقدم بالطبع وتاخر الثاني عنها تاخر
بالذات فذاتها في كل حين محفوف بالعدمين لانها تدريجية الحصول وجودا وبقاء والفرق بين النفس والطبيعة انها
اعني النفس الكلية الفلكية مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية فلها في ذاتها التشخصية حيثيتان احديهما
تجردية عقلية باقية والاخرى تعلقية تدبيرية متبدلة واما الطبيعة فانما هي عين الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها
الشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلي في رعاية لها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك الدهر
النوري وظاهر ان الصورة المقارنة لتضاعف الاعدام فيها لا يمكن ان يكون اول الصوادر وتلك الاعدام اولها عدم الكمال
الاتم اللازم للتصور الامكاني والثاني هو فقد الكمال المنتظر والثالث فقد ذاته عن ذاته في كل وقت وزمان والرابع
غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة والامكان الاستعدادي المحض وقيل الفرق
بينها وبين العدم الذي هو احد الاسباب الثلثة للكائنات مع السببين الاخرين وهما الصورة والهيولى ان العدم معدوم
بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض ومعنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المتجدد
الهوية والذات وان كان متحدا مع وجود جزءه السابق بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث واما الهيولى
فانها موجودة بوجود هذا الحادث بالذات لانها مستكملة به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس الى
ما بعده من المتجددات بالتبع وليست قوة بالقياس الى ما تصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض فان

القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لابد وان يكون قوة لشيء موجود بالفعل فهي من حيث انها قوة على الشيء معدومة ومن
حيث انها قوة من الشيء او قوة للشيء او قوة بالشيء موجود منه او له او به واما العرض فبالضرورة متاخرة عن وجود الموضوع
كتاخر الهيولى عن الصورة وهو اشد تاخرا من الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت ان لها ضربا من التقدم على الصورة
بخلاف العرض فانه متاخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد علمت ان ليس للباري جل ذكره عرض
قايم به او صفة زايدة قديمة او حادثة كالارادة القديمة او الحادثة التي اثبتها الاشاعرة والكرامية حتى يتوهم ان اول الموجودات
عنه تعالى عرض موضوعه ذاته تعالى فاذن اول ما يوجد بعد الذات الاحدية من كل وجه موجود واحد مستقل الذات والفعل
جميعا فلا يكون الا عقلا محضا لاستغنائه في الوجود من الهيولى والوحدة من الجسم والاستقلال في الذات من الصورة والعرض
وفي افعاله من النفس تبصرة تفصيلية المناهج لاثبات هذا الوجود المفارق القدسي المتوسط بينه تعالى وبين عالم الخلق
الواسطة لافاضة الخير والجود على الدوام كثيرة الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار اليه سيدنا سيد المرسلين سلام
الله عليه وعلى اله اجمعين بقوله اول ما خلق الله العقل وقوله اول ما خلق الله القلم لانه واسطة تصوير الوجودات
في رقوم اعلام كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام وقوله اول ما خلق الله نوري وقوله خلقت انا وعلي من نور واحد
والثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد فبالضرورة يجب ان يكون اقرب الاشياء منه ذاتا واحدة بسيطة منزهة عن
عن العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدعه وقيومه ليصح ان يكون واسطة
في افاضة الخير والجود من المعطي الحق على ما عداه من المخلوقات ورشح الفيض الدائم على سائر المجعولات فهو لا محالة امر عقلي
جوهر قدسي لانتفاء هذه النعوت من الجسم وجزئيه وهما المادة والصورة وكذا عن النفس فضلا عن العرض
من سبيل الامكان الاشرف ولا شبهة في ان العقل اشرف من سائر الممكنات وهو فرد من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه
والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي قررناه وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كالماهيات
فيكون الوجود الاشرف ممكنا لا محالة بالامكان العام فيجب حصوله قبل الاخس فالموجود الاول عنه سبحانه وجب ان يكون
اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية واشدها قوة واكملها هوية وابعدها عن النقيصة واقربها الى مبدء المبادي
وغاية الغايات والرابع من مسلك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضي والمقتضى والعلة التامة ومعلولها والفاعل
التام وفعله فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للعقل الاول والمعلول الاقدم اتم واكمل ما يتصور من المناسبات القياسية

الى ان يكون فرض بعده فاذن انه الاكرم العقول القادسية وابسط الجواهر العقلية وانور الذوات النورية بعد نور الانوار
الخامس من جهة احواج ما بالقوة الى ما بالفعل النفوس في باب كمالاتها العلمية والعملية فان شانها الاشياء اذ كانت بالقوة
في كمال ثم صار بالفعل في ذات الكمال فمخرج ذاته من حد القوة الى حد الفعل لا يمكن ان يكون ذاته والا كان الامر الواحد مفيدا ومستفيدا
عن نفسه لنفسه وايضا لو كانت الذات بذاتها مقتضية للخروج من القوة الى الفعل اشرف والكامل من حيث الفعل واخس والانقص
من حيث القوة والقبول فلو كان خروجه منها اليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته اشرف من ذاته واخس من ذاته ليفعل و
يقبل ويكمل ويستكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطي الكمال قاصرا عنه فاذن النفس العاقلة لا يستطيع ان يخرج ذاته من القوة
الى الفعل ومن العقل الهيولاني الى العقل الصوري بواسطة الاستعداد والتهيؤ الذي هو العقل بالملكة فلابد من معلم قدسي
ومصور عقلي متوسط بين الفياض الحق تعالى والنفوس المستفيضة المستكملة بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله
ويجب ان يكون بريا من القوة والانفعال والاحتياج الى مكمل اخر يخرجه من القوة الى الكمال ويعود الكلام اليه ايضا فيتسلسل
وهو محال او ينتهي الى مكمل لا يكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم بلا واسطة اذ النفوس كثيرة والواجب
واحد محض فلابد من متوسط عقلي وقد علمت في مباحث العقل والمعقول ان قيام العقل الفايض منه على قابلية النفس
وصيرورتها عقلا بالفعل متحدة به قيام النور الفايض من الشمس باذنه على البصر اذ به يصير البصر مبصرا بالفعل
بعد ما كان بالقوة في باب الابصار وبه يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما كانت مبصرات بالقوة وقوة البصر تتحد
بالنور الذي هو المبصر بالفعل ومر ايضا ان الحقايق التي تصير معقولة لهذا العقل الذي اتحدت به لا بانفسها كما ان
الاعيان الثابتة والماهيات تصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذي يتحد بها السادس من طريق الهيولى والصورة
وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى الى واحد بالابهام من صورة مطلقة غير متخصصة بشيء من افرادها
وواحد بالهوية التحصيلية وهو الجوهر العقلي المعقب لكل صورة زايلة عن الهيولى بصورة عاقبة اياها المستحفظ وحدتها
الشخصية الدائمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد ووحدة ثابتة باقية عقلية كما مر بيانه في بحث التلازم السابع من اسلوب
الطبيعة المتجددة الهوية عندنا فانها لما كانت متجددة الهوية دون الماهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتا حادثة
من كل وجه كواجب الوجود ولا ايضا طبيعة اخرى والا لعاد الكلام الى تجدد هويتها وحاجتها الى سبب موجب لوجودها
فيلزم التسلسل او الدور وهما ممتنعان فكذا ما يؤدي اليهما ولا النفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن

استكمالاتها اللازمة لوجودها حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ولا الهيولى لانها قوة انفعالية
لا صورة فعلية ايجابية توجب وجودها وتقتضي بقاءها من حيث الثبات المتضمن فيه التجدد والحدوث فهو جوهر عقلي و
صورة مجردة ومثال ربوبي وملك كريم واسم الهي الثامن من مذهب الاشواق والاغراض والشهوات ووصول الاشياء الى
الكمالات وتوجهها الى الغايات فلا محالة لابد ان يكون لكل نوع جسماني غاية كمالية عقلية ليصح توجه افرادها بحسب الجبلة و
شوقها بحسب الغريزة اليها وقصدها والا لكان ارتكاز هذا المعنى اعني الميل الى التمام والتوجه الى الكمال باطلا وعبثا و
هذا محال ان يكون في الطبيعة باطل او عبث كما مر في مسائل العلة الغائية من مباحث العلل الاربع نعم ربما عاقها
عما ذكرنا عائق او اتفق ان منعها عنه قاسر او مزاحم والعوائق لا يكون دائما ولا اكثريا وكذا الامر الاتفاقي فالوصول
الى كمالاتها الاخيرة لابد ان يكون اما مطردا دائما او اكثريا وتلك الكمالات الاخيرة التي يحركنا نحوها ليست نفوسا
لانها القوة ايضا ما دامت نفوسا مشتاقة الى الكمال الاتم وليست ايضا واجب الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب
واحد فهي عقول البتة فتقرر ان لابد من سلسلة المبادي في ترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه تعالى
وبين المجعولات كذلك لابد في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات وعودها الى الكمالات بعد نزولها منها
من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات واخر النهايات وهو اول الاوايل ومبدأ المبادي التاسع من طريق كفاية
الامكان الذاتي للانواع المحصلة التي لا يفتقر فيضانها نوعا ولا شخصا عن مبدء الواهب الى امكان استعدادي غير امكانها
الذاتي فهي لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات قبلية بالذات في عالم الدهر
اذ لا مانع في ذواتها عن قبول فيض الوجود ولا مساك للجواد المطلق ولا معطل للفيض الحق من جوده ونحله وصنعه وابداعه
فهي لا محالة فايضة عنه ابدا واما التي يفتقر في خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق امكان استعدادي وراء امكانها
الذاتي فهي ايضا فايضة من حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والابداع وان كانت في تعيناتها التشخصية مرهونة
الهويات بالمادة والاستعدادات والازمنة والاوقات وبالجملة فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان
كان القابل عليه وهي الانواع بحسب الهويات والوجودات متجددة داثرة فاذن جميع الماهيات وصور الانواع على الدوام
فايضة من جانب الله ابد الدهر وان كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه وله حادث زماني مسبوق بعدم زماني و لما
كانت الانواع والطبايع لابد في صدورها عن الواحد الحق من وسايط عقلية مع جهاتها النورية ليصح فيضان هذه

الانواع والطبايع عنه والمادة وان يتعدد بها او يتعدد بجهاتها الاستعدادية اشخاص نوع واحد او انواع طبيعة واحدة
لكن يستحيل ان يتكثر بها او باستعداداتها انواع متخالفة وطبايع متكثرة فثبت من هذا المنهج ايضا وجود العالم العقلي
وتكثر صوره وذلك العالم مع كثرة صوره ليس مباينا للذات الحق الاول بل تلك الصور هي علوم الهية فالمتعرف انه تعالى وتعقله
في صقع الربوبية فليست هي من جملة ما سواه المنهج العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من وجوه احدها ان الفلك متحرك
محركا غيره اذ الشيء لا يحرك نفسه ولا يتحرك من نفسه والا لكان شيء واحد قابلا وفاعلا والكان المحل مستكملا وذلك المحرك
ان كان متحركا ايضا يحتاج الى محرك اخر وهكذا الى لا نهاية ومع ذلك لكانت بالاسر او ساير الا طرف وما دام حكمها
حكم الواسطة لا يكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها فلا بد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا بخروج المتحرك
من القوة الى الفعل ولا يحتاج في الفعل الى تغير اصلا لا بالذات ولا بالعرض لا بالطبيعة ولا بالقسر ولا بالتسخير ولا بالارادة
ولا بالمتابعة وتحريك الفلك اما باعطاء المبدء القريب اياه الذي به يتحرك حركة وضعية واما بان يكون هو المتوهم
المعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية يتبعها الحركة الدورية لانه الموجب لاشواق متتالية وتخيلات متتابعة وثانيها
انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية فهي لا محالة ارادية مستندة الى نفوس مدركة والباعث لها في الحركة اما امر شهوي
او غضبي وغاية الحركة فيها جلب ملايم بدني او دفع منافر بدني وهما منفيان عن الفلك لانه تام الخلقة لا يفتقر الى
غذاء وليس له مضاد ليفتقر الى دفعه فوجود الشهوة والغضب فيه عبث معطل والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة في
هذين الغرضين وما ترجع اليهما فالغرض للافلاك في حركاتها الشوقية امر عقلاني جازم غير مظنون ولا موهوم والا
لانتهت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امرا حقيرا كنفع السافل او ما يجري مجراه في حركتها لاجل كالمتعلق بجليل الخطر فهي
اما تحصيل ذات عقلية او التشبه بها والاول غير ممكن فتعين الثاني ولا يمكن ان يكون المتشبه به ذاتا واحدة فهي
جلاذكره الا لما اختلفت الحركات الفلكية قدرا وجهة فهي للتشبه بالمعشوقات كثيرة وان صح ان يكون لها اشتراك في
طلب المعشوق الاول لاشتراكها في دورية الحركات واختلاف في طلب المعشوقات الثواني لاختلافها في جهات الحركات
وانه يجب ان يكون لكل منها معشوق يخصه هو امام نفسه ويكمله بالتشويق والايماء الى التشبه في التقرب الى الحق الاول
المتوسل اليه في الاستشراق من اشعة نور الانوار والاستقبال لتجليات قدسه وثالثها ان كل من الاجرام الفلكية لها حركاتها
غير متناهية ولا منقطعة فلها مبدء غير متناهي القوة وكل قوة جسمانية سواء كانت نفسا او صورة منطبعة فهي متناهية

القوة

القوة والاثر فلا محالة ان من حركها قوة مفارقة غير متناهية التاثير والتحريك وليس ذلك هو البارى بلا توسط لان
الحركات الدائمة كثيرة والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجودة بهذه الوجوه الثلثة من هذا المنهج الحادي عشر
من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الاذهان لما في نفس الامر وقد تصدى المحقق الطوسي رضاعف
الله اجره لسلوك هذا المنهج وحل في بيانه رسالته حاصلها انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي نحكم بها اذهاننا
مطابقة لما في نفس الامر ولا في ان الاحكام التي هي لا فيها ما يعتقدها الجهال غير مطابقة لما فيه ونعلم يقينا ان المطابقة
يتصور بين شيئين متغايرين بالتشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولا شك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام
مشاركان في الثبوت الذهني فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر
المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قائما بنفسه
او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع والاول محال لوجوه احدها ان تلك الاحكام غير متعلقة
بجهة من جهات العالم ولا بزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمتطابقين
ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع وثالثها ان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام
اما مدركة بعقولنا واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس من جهة ما هي محسوسات والثاني وهو ان يكون ذلك
القائم بنفسه غير ذي وضع هو ايضا محال لانه قول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا
في غيره فنقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة
بين ما بالفعل او يمكن ان يصير وقتا ما بالفعل وبين ما بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل
بعد ما كان بالقوة في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة
من تقييد بوقت ومكان وواجب ان يكون محلها كذلك ولا لما امكن ثبوت الحال بدون المحل فاذن ثبت وجود قائم
بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل عليه و
عليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا واذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن
ان يكون ذلك الموجود هو اول الاوائل عز شانه وذلك لوجود ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول
الاوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة وان يكون مبدء افاعلا لها ومحلا قابلا اياها فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب

وليسمى عقل الكل وهو الذي يعبر عنه في القران تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس
وذلك ما اردنا انتهى تلخيص ما افاده واحكم ان القول بالمثل الافلاطونية حق عندنا كما مر ومع ذلك لا يضرنا في
اثبات المرام من هذا المنهج وهو وجود صور الاحكام الثابتة في عالم امر عقلي سواء كانت حالة في جوهر عقلي او قائمة
بذواتها الثاني عشر من مسلك التمام ومقابله فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام لانها اما تام او ناقص
والاول اما فوق التمام او لا والثاني اما مستكف بذاته او بما لا يخرج عن قوام ذاته او لا ثم ان العنصريات ناقصة محضة
والفلكيات مستكفية والواجب عز اسمه فوق التمام فلا بد ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطا بين ما هو فوق
التمام وبين ما هو ناقص او مستكف وهو العقل وذلك لانه لو صدر منه تعالى ناقص ابتداء وهو فوق التمام لانتفت المناسبة
بين المفيض والمفاض عليه وايضا يلزم الطفرة والانقطاع في سلسلة الوجود وهو غير جايز وقد بينا من جهة قاعدة
الامكان الاشرف انه لا يكون وجود مرتبة من الشرف لا يترتب عليه جميع ما هو دونه الى اخر الحاشية الاخرى تاييد سماعي
قال معلم المشائين في اثولوجيا في عاشر ميامره الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس شيئا من الاشياء بل هو
بدء الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك لان الاشياء كلها انبجست منه
وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي لا ثنوية فيه
ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه
الاشياء كلها وذلك انه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية واقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت
الاشياء كلها منه غير وان كانت الاشياء انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل هي التي انبجست منه
بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم
العقلي واقول ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسي فناقص لانه مبتدع من الشيء التام وهو العقل
وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبدع الشيء الذي
فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاما مثله لان الابداع نقصان اعني به ان المبدع
لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته وكانك تدرك قياسات بما قررناه اليك من
بيان كون البسيط الحق كل الاشياء نعم كلام هذا المعلم وتحقيق رايه ولعله اراد بالهوية هيهنا الوجود لا الماهية المرسلة كما

ظن لانها غير مجعولة بل اراد به التشخص المتميز من ساير التشخصات المباين لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما
سوى الواحد الحق لكل منها وجود محدود بحد من الكمال فيكون مباينا للوجود الاخر مغايرا له واما الوجود الواجبي فهو لكونه
غير متناه القوة والشدة ولا محدود بحد ولا غاية فلا هوية له بهذا المعنى لانه جامع كل حد وجودي وما فوقه وورائه فلا
مباين له في الوجود ولا غير يكون متميزا عنه بكونه مسلوبا عنه وبالعكس فانه لا يكون عادما لشيء من الاشياء حيث هو
هو كانت الاشياء كلها وحيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله
وهو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم الاية الى غير ذلك من الايات القرانية
والسنة النبوية وفيما صحت روايته عن علي عليه السلام انه قال مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة حجة قوية على هذا
المطلب من طريقة النقل والسماع فهذه مناهج اثبات العقل المفارق وعالمه وسياتي في بيان كثرة العقول وتفاصيل
ما في عالمها وحسن ترتيبه وجودة نظامه واشتمال ذلك العالم على جميع الطبايع النوعية التي في هذا العالم مع ما يزيد
عليها على وجه اعلى واشرف في موضعه حسبما قدمنا ذكره في مباحث الصفات ان شاء الله تعالى واعلم ان لنا منهجا اخر
في اثبات عالم العقل وهو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال عز اسمه وان من شيء الا عندنا خزائنه وقوله
ولله خزائن السماوات وبيانه انا قد نعلم شيئا معقولا ثم نذهل عنه ولا نذكره اصلا بل نحتاج في ادراكه الى تجشم تحصيل جديد
وكسب مستانف وربما نذهل عنه ثم نذكره بعد التوجه والالتفات من غير حاجة الى كسب جديد ففي الذهول و
النسيان كليهما لا شك ان الصورة غير حاصلة في قوتنا المدركة والا لكانت مدركة بالفعل اذ لا معنى للادراك الا حصول
صورة الشيء في القوة المدركة لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق بينهما ليس الا ان يكون الصورة
حالة الذهول وان لم يكن حاصلة في القوة المدركة لكنها حاصلة في القوة الحافظة لها واما في حالة النسيان فزالت عنها
جميعا اما زوال الصورة عن المدركة فيجوز هاهنا واما زوالها عن الحافظة فيزول نسبة كونها حافظة لبطلان استعداد النفس
وقبوله للاتصال بها وقبول الفيض منها فالقوى الانطباعية لقبولها التكثر والانقسام جاز عند العقلاء ان يكون
بعضها مدركا وبعضها حافظا كما هو المشهور من ان موضعا من مقدم تجويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصورة وموضعا
اخر فيه محل الحفظ والادامة واما القوة الغير المنطبعة كالعاقلة منا فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ
والاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي يختزن فيه صور الاشياء المعقولة كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة

مايناسبه واذا اعرضت عنه الى ما يلى العالم الحسى والدار الجسمانية او الى صورة اخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة
تحاذى بها جانب صورة مطلوبة بعد ان صارت مجلوة وازيلت عنها الغشاوة والصدى بتجشم الكتساب وتعمل وتكلف فيها
يقلب على وجه المحاذاة كانت الصورة منعكسة فيها او فائضة عليها على اختلاف الرايين اعنى الاشراق والترشح فى مثل
كالى المثال وكلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما كما اشرنا اليه ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها فاذن النفس متى كانت مجلوة
المرآة متطهرة القلب يقلب على ملكة الاتصال واستعداد الاستشراق وقابلية الارتسام التى اكتسبتها كان المنمحى عنها منمحيا لا
منه لانها منحيا فكانت قوية على الاسترجاع والاستعادة من دون تعمل الكتساب جديد وتجشم اقتناص مستانف لبقاء العلاقة
والمناسبة بين المدرك والمدرك والحافظ والقابل والفاعل والمستفيض والمفيض بخلاف ما اذا بطلت صقالتها وتكدرت
تارة اخرى بغشاوة مادية وظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف الكتساب بتعمل لازالة الحجاب وحصول المناسبة وبالجملة
فقد ثبت وجود جوهر عقلى انحفظت فيه المعقولات كلها وهو المطلوب تكميل الحلال الثلث امثال ان فى هذا المنهج
شكا من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى انه نقل عن تلامذة المحقق الطوسى انه لم يقدر على حله ولم
يات بشىء من الكلام فى دفعه قال العلامة الحلى قدس سره فى شرح تجريد العقايد فى مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة
لما فى نفس الامر بهذه العبارة وقد وقع فى بعض اوقات استفادتى منه رحمه الله جرت هذه النكتة وسالته عن معنى
قولهم ان الصادق فى الاحكام الذهنية هو اعتبار مطابقتها لما فى نفس الامر والمعقول من نفس الامر اما الثبوت الذهنى او
الخارجى وقد منع كل منهما فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت فى الذهن يطابق الصورة
المنتقشة فى العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة
فى العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان فان السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل
وارتسامها فى الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما معا وهذا ياتى فى الصورة المحسوسة اما المعقولة فالنسيان سبب
هو زوال الاستعداد بزوال المفيد المعلم فى باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان فى الاحكام الكاذبة
فلم يات بشىء انتهى كلامه رحمه الله قال الفاضل الدوانى فى حله ان شان العقل الفعال فى اختزان المعقولات مع الصوادق
الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق اى الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لبراءته
عن الشرور والاسواء التى هى من توابع المادة انتهى ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلل والقصور اما اولا فلان ما فى العقل الفعال

هو اشد

هو اشد تحصلا واقوى ثبوتا مما فى اذهاننا فاقتران الموضوع بالمحمول اذا حصل فى اذهاننا فربما كان الاقتران بينهما ضعيفا
وارتباط احدهما بالاخر ارتباطا متزلزلا وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان
ذى وسط لمى او من محسوس او حس او تجربة او غير ذلك فيكون الحكم بسبب اقترانهما غير قاطع بحيث انه وهم وربما كان
الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع بالمحمول فى العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالاخر اقترانا
مؤكدا شديدا حاصلا من اسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالاخر فى ظرف الخارج وليس صدق الحكم الا
عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول او اتحادهما فى نحو من الوجود فى الواقع واما ثانيا فلان التصور والتصديق كما تقرر
وتبين فى مقامه انما هو نوعان من العلم الانطباعى الحادث فى الفطرة الثانية فاما علوم المبادى العالية وعلم الحق الاول
جل ذكره فليس شىء منهما تصورا ولا تصديقا فان علوم المبادى كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة المعقولة
بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لها واتها من غير جعل وتاثير مستانف وتفصيل
ثان حسبما قررناه كعلمنا بنا وبذاتنا ولوازم ذواتنا الغير المنسلخة عنا بحسب وجودنا العينى وهو حينا الادراكية التى
هى عين الحيوة والشعور واما حل الاشكال وحق المقال فيه على وجه يطمئن به القلب ويسكن اليه النفس فهو يستدعى
تمهيد مقدمة هى ان كل ملكة راسخة فى النفوس الانسانية سواء كانت من باب الكمالات والملكات العلمية او من باب الملكات
والكمالات العلمية كملكة الصناعات التى تحصل بتمرين الاعمال وتكرار الافعال كالكتابة والتجارة والحراثة وغيرها فهى انما تحصل
بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل خصوصية من الجهات الموجودة فيه لان الانواع المختلفة لا يكفى فى تكثرها
و وجودها تكثر القوابل او تكثر جهاتها القابلية بل يحتاج اما الى مباد متعددة عقلية كاراء الافلاطونيين
من ان علل الانواع المتكثرة فى هذا العالم عقول متكثرة هى اربابها واما الى جهات متعددة فاعلية فى العقل الاخير كما
هو راى المشائين وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية فى هذا العالم مبدؤها ومنشاؤها من حيث كونها امرا وجوديا
من ذلك العالم سواء سميت خيراتا وشرورا اذ شرور الوجود شريتها راجعة الى استلزامها العدم شيئا آخر او زوال
حالة وجودية له وهى فى حد نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظايرهما
ومنها الجهل المركب والكذب فكل منهما فى نفسه امر وجودى وصفة نفسانية يعد من الكمالات لمطلق النفوس بما هى حيوانية
وانما يعد شرا بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها لليقين العلمى الدائم والملكة الصدق فان الاول خير حقيقى والثانى

نافع فى تحصيل الحق فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا يلزم ان يكون ما بازاء كل ملكة نفسانية او امر وجودى فى العقل
الفعال او فى عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة او ذلك الامر بل الذى لا بد منه هو ان يكون فيه امر مناسب لتلك الملكة
او لذلك الامر فاذن كان النفس اذا تكررت ملاحظتها العلوم صادقة حقة حصلت لها ملكة الاتصال والارتباط بشان
من شؤون العقل الفعال بحيثيات من هذه الجهة فكذلك اذا ارتسمت فيها صورة كاذبة وتكرر ارتسامها والتفتت
النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشان اخر من شؤونه بحيثيات ولا يلزم ان يكون ذلك
الشان بعينه قضية ذهنية صادقة ولا هذه قضية كاذبة بل امر مناسب ذلك وامر يناسب هذا هذا معنى اختزان صور
الاشياء فى عالم العقل واسترجاع النفس اليه وقد اشرنا لك مرارا ان ليس معنى حصول صور الموجودات فى العقل البسيط
ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما ان صورها المحسوسة ترتسم فى المادة الجسمانية وكما صورها
النفسانية التفصيلية التى ترتسم فى النفس الخيالية على هذا الوجه وذلك لضيق هذا العالم وما يتعلق به من المشاعر عن
الحضور الجمعى والتمام العقلى والبراءة عن العدم والغيرية والكثرة والانقسام الموقف العاشر فى دوام جود المبدأ
الاول وازلية قدرته وبيان انه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عما سواه ابدا ولا يتعطل عن الفعل دائما مع ان العالم متجدد كائن
فاسد والذى لا يبيد ولا ينقض ابدا هى كلمات الله التامات وعلومه الباقيات وهى ليست من جملة العالم وما سوى
الحق كما اشرنا اليه مرارا وفيه فصول فصل فى الاشارة الى شرف هذه المسئلة وان دوام الفيض والجود لا ينافى
حدوث العالم وتجدده فى الوجود اعلم ان هذه المسئلة من عظايم المهمات الحكمية والدينية التى يجب تقريرها فى زلة
والعقول ولا يمكن الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان الا باتقان هذه المسئلة الشريفة
على وجه يطابق البراهين الحكمية ويوافق القوانين النبوية وقد تيهم اكثر ضعفاء العقول والجمهور من المترسمين
فى الملة المتزهين للقوانين الحكمية والعلوم العقلية وحججهم وادلتهم مخالفة للشرايع الالهية ولما جاءت به الانبياء عليهم السلام
وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية وان الافلاك والكواكب وصورها وهيولياتها وهيولى
العناصر كلياتها قديمة بالهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها وتشخصاتها لا دائرة ولا زائلة ولا
حادثة ولا فاسدة وهذا قد ذكرنا فى مباحث مقولة الجوهر واقسامها انه افتراء على اولئك السابقين الاولين قدس
الله انوارهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل واولياؤهم عليهم السلام نعم هؤلاء

الا انه

الا انه وجوده دائم وفيضه غير منقطع ولكن العالم متجدد مع الانفاس ومن هذا الوجه قوله عز ذكره كل يوم هو
فى شان وليست شئونه الا افعاله وتجليات اسمائه كما سبق بيانه ولا يمكن حدوث الفعل من المبدأ التام كما ان ارتباط
المتغير بالثابت القديم لا يجوز دوام التجدد والانقضاء والتدرج والحدوث والبقاء واتصال التبدل والتصرم
فى الوجود والفناء كما هو المشهور عند الجمهور فى نفس الحركة حيث قالوا انها هوية تدريجية يوجد فى الخارج شيئا
فشيئا ويعدم شيئا فشيئا واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل امر عقلى معناها نفس الخروج من
القوة الى الفعل على التدريج وهو كساير المفهومات الاعتبارية التى يصلح لان تكون عنوانا لحقيقة خارجية والذى
ينتزع منه هذا المعنى المصدرى هو الذات الخارجية التى يخرج وجوده من القوة الى الفعل تدريجا فوجوده بالحقيقة
تدريجى وحدوثه بعينه يلزم الزوال وانقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال وليس هذا الذى كونه صفة
الحركة انه ليست فى الحركة حركة وليس لها وجود تدريجى بل هى عبارة عن تدريج وجود شىء اخر وخروجه الى الفعل
يسيرا يسيرا فالحركة عبارة عن متحركية شىء اخر فى الحصول لا متحركية نفسها ولا المتصلات الحركات للجوهر الطبيعية
يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات فى المشهور هى انواع اربع من المقولات الكم والكيف والاين والوضع
وفى التحقيق هى انواع خمس منها وهى الاربع المذكورة مع مقولة الجوهر فان الطبايع المادية والنفوس المتعلقة بها
الطبيعية كلها متحركة فى ذاتها وجوهرها عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التى فى هذا
العالم سواء كانت بسايط او مركبات وسواء كانت صورا او موادا وسواء كانت فلكية او عنصرية وسواء كانت نفوسا
او طبايع فهى مسبوقة بالعدم الزمانى فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زمانى غير منقطع فى الازل فهى لا
اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية اذ كلها على الاستغراق الشمولى الافرادى والجمعى معا يصدق عليها
انها مسبوقة بعدم ازلى فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصى مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية فان المسمى
بالكلى الطبيعى والمهية لا بشرط ليس لها فى ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضا
انقطاع وحدوث بل هى فى جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين وجودها واحدة بوحدتها كثيرة
بكثرتها قديمة بقدمها حادثة بحدوثها فاذا تحقق وتبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهى لا محالة حادثة فى
نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا تكون حادثة من حيث اعتبار ذاتها بذاتها فكذلك

ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن هيهنا ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عن الحكماء وذعن الكثر الاذكياء من ان طبايع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة اذا لمهية محفوظة بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح اصلا بل فيه مغالطة بين اخذ الحد مكان المحدود وفيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم وان اكثر الناس زعموا ان معنى كون المهية واحدة والافراد متكثرة هو ان يكون هناك امر واحد يتقيد بقيود مختلفة ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات معها واذا زال بعض القيود والتعينات لا يزول ذلك الامر بذاته بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض منها وذاته هي بعينها كالجسم الواحد يطرء عليه صفة بعد اخرى وهو هو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود اخرى ويتسخن تارة ويتبرد اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال وهذا سهو عظيم عند المحققين قال الشيخ الرئيس شنع على من زعم ان الكلى الطبيعى فى الخارج شئ واحد بالذات متكثر باللواحق موجود فى امكنة متعددة وفى ازمنة متكثرة حتى قال ان نسبة معنى الكلى الى جزئياته ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين بل كنسبة الاباء الى الابناء وليس كل واحد من الناس انسانيته بمجرد نسبته الى انسانيته تعرض مجاورة عن الكل بل لكل واحد انسانية اخرى هى بالعدد غيرها للاخرين الانسانية واما المعنى المشترك فيه فهو فى الذهن وقد سلف تحقيق هذا البحث فى مسائل المهية تنبيه تقريبى ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين لما حاولوا اثبات البداية والانقطاع للحركة والزمان وما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة بادلة التطبيق والتضايف وغيرهما قالوا ان هذه المتعاقبات من الحوادث كلية لها فى الخارج ولا فى الخيال حتى يجرى فيها المطابقة والمضايفة ويحكم عليها بالانقطاع وقد غفلوا عن ان تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود فى الخارج لا يمكن الحكم بازليتها وقدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها وانقطاعها فكيف يصح القول منهم بازلية الحركات وقدم الزمان ولا تناهى الحوادث على وجه العدول بل الحق ان يسلب عنها القدم واللاتناهى بمعنى السلب العدولى وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث والتناهى سلبا بسيطا ولكن ثبت لكل واحد واحد من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهى والانقطاع حكما ايجابيا تفصيليا ولا يلزم من ذلك ان يكون الكل حادثا لان الحكم على كل واحد قد لا يتعدى الى الحكم على المجموع كما لا يلزم من ذلك ايضا ان يكون الكل اى المجموع قديما كما زعم ولا ايضا ان يكون الكلى الطبيعى قديما كما زعم بانه وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذا لم يكن له نهاية ثبت انه لا نهاية له وان الكلى اذا لم يكن فى ذاته حادثا كان فى حد ذاته قديما لانا نقول اما فى الاول فبان ما لا وجود له لا

يثبت له شئ اصلا فالحكم الايجابى يستدعى وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شئ من الاشياء سواء كان ذلك الامر امرا وجوديا او عدميا كالعمى واللابصر واللاكتابة فالمعدوم كما يسلب عنه البصر كذلك يسلب عنه اللابصر وقد علمت ان ليس نقيض ثبوت البصر لشئ ثبوت اللابصر له بل نقيضه سلب ثبوت البصر له على ان يكون حال القضية الثبوتية واردا عليها الا ان يكون النسبة واردة عليه رابطة اياه بالموضوع فالكتابة واللاكتابة بمعنى العدولى كلاهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى ان ليس شئ منهما ثابتا له لا ان ليس شئ منهما ثابتا له واما فى دفع الثانى فان معنى قولنا ان الكلى الطبيعى غير حادث ان المهية ليست من حيث هى هى متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث ليست ثابتة من نفس الذات لا انها يوصف بالحدوث فى الواقع بل هى متصفة بالحدوث فى الحقيقة لان اتصاف الموصوف بصفة هو اتصاف الطبيعة لا بشرط شئ بتلك الصفة بعينها ثم لو سلمنا ان المهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها فى نفسها بالقدم واللاحدوث لما سبق فى مباحث المهية انه اذا سئل عن المهية من حيث هى هى بطرف النقيض فالجواب السلب من كل شئ بتقديم السلب على الحيثية وبالجملة هذه المهيات التى افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها فى الاعيان هل هى حادثة او قديمة فالجواب انها فى نفس الامر وبحسب الخارج حادثة وليست بقديمة ولا دائمة اصلا اذ لو اتصف بالازلية والدوام فى الخارج او فى نفس الامر لكان لها الا اقل فرد واحد موصوف بالقدم اذ لا وجود لها الا فى الافراد بل وجودها وجود الافراد بعينها فلا اتصاف لها بشئ من العوارض الا بسبب فرد منها به واذ ليس فى افرادها شئ يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف المهية ايضا بذلك واذا سئل عنها بانها هل هى من حيث ذاتها قديمة او حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين القدم والحدوث واللابداية والبداية واللاانقطاع والانقطاع جميعا لانها لا يوصف بشئ منها من حيث ذاتها لذاتها وانما يوصف بها فى الواقع من جهة وجودها الذى هو نفس وجود افرادها فصل فى بيان حدوث الاجسام بالبرهان من ماخذ اخر مشرقى عرشى قد سلف فى مباحث احكام الجوهر من العلم الكلى وهو ان كل شئ يوصف بصفة من الصفات لا بد ان لا يكون بحسب وجود نفسه ومرتبة قابليته ومعروضيته موصوفا بما ينافى تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين سواء كان الاتصاف بحسب العقل فى ظرف التحليل او فى الخارج والقسم الاول كالمهية فى اتصافها بالوجود وعروضه لها فان المهية لو كانت بحسب نفسها معدومة لما امكن عروض الوجود لها بل ينبغى ان لا تكون المهية من حيث نفسها متعينة

باحد الطرفين اعنى الوجود والعدم حتى يتصور عروض شئ منهما لها والقسم الثانى كالمقدار الجسمانى او الاتصال الاستعدادى العارض للهيولى فانه يجب ان لا يكون الهيولى غير متعينة الذات باللامقدار ولا متجردة فى ذاتها عن الاستعداد حتى يمكن قبولها الممتد فى ذاته واتصافها بالمقدار لذاته وكذا الوضع والحيز اذا عرض لشئ وصار ذلك الشئ بعروضه اياه ذا وضع وحيز يجب ان لا يكون بحسب وجوده فى نفسه مجردا عن الاوضاع والاحياز فان المفارق عن المقدار فى نفسه والمجرد عن الوضع والحيز فى وجوده وتعينه لا محالة يكون وجوده وجودا عقليا بل يكون بالضرورة عقلا صرفا مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها فكيف يسنح له ما يجعله متجسما ذا وضع ويعرض له التلبس بهذه الامور فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته بالقياس اليها حالة امكانية مبهمة ناقصة نسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال ونسبة الضعف الى القوة ولهذا يقال ان الهيولى فى ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة ولا ذات وضع وحيز ولا غير ذات وضع وحيز ثم اعلم انه فرق بين الاحوال التى هى من ضروريات وجود الشئ ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وعما يستدعيها او ما يلزمها بحسب الواقع وبين الاحوال التى ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها فى الواقع فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم والقسم الثانى كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها له ففى القسم الاول لا بد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات فى وجوده لست ادرى فى متقومه وتحققه الا بصورة محصلة اياه مقيدة لوجوده ولهذا لا بد ان يكون محل الجسمية ولوازمها من المقدار والوضع وغيرهما مادة غير متقومة الوجود الا بالصورة المستلزمة لها اولا وفى القسم الثانى فان محل السواد وان وجب ان لا يكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد ولا بما يضاده من الحالة الامكانية لا يابى عن عروض السواد وما يضاده الا ان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود غير مفتقر فى تقومه الى الصورة اللونية او سواد ولانه اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته فى ذاته فيجوز ان يوجد جسم لا لون له ويمكن ان يتصور بغير لا حار ولا بارد اعنى الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين فاذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهة فى ان كون الشئ واقعا فى الزمان وفى مقولة متى سواء كان بالذات او بالعرض هو نحو وجوده كما ان كون الشئ واقعا فى المكان وفى مقولة الاين سواء كان ذلك الوقوع بالذات او بالعرض هو نحو وجوده فان العقل المستقيم يحكم بان شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمتنع بحسب وجوده العينى وهويته الشخصية ان ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود

بحيث لا يختلف عليه الاوقات ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحياز ومن جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وخالف ظاهره باطنه ولسانه ضميره فاذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الاوقات ويتجدد له المضى والحال والاستقبال ما يجب ان يكون لامر صورى داخل فى قوام وجوده فى ذاته حتى يكون مرتبة قابليته لهذه التجددات غير متحصلة الوجود فى نفس الامر الا بصورة التغير والتجدد ولا متقدسة فى الوجود على وصف التغير والانقضاء بل انما له الاتصاف بامكان تلك الصفة ومقابلها بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر فيها فى الواقع وعين الاعيان كما ان الهيولى لها فى ذاتها بحسب ذاتها لا يكون هذه الامور متجسدة ولا لا متجسدة ولا متقدرة ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا لا متحيزة ولا ذات وضع ولا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من ذلك ومع ذلك فان الواقع منها فى نفس الامر ليس الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الاين والوضع وغير ذلك وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة فى نفس الواقع وبين عدم الاتصاف بها فى مرتبة الواقع والاول غير مستلزم الثانى وكذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفة فى الواقع وبين الاتصاف بتلك الصفة فى كل مرتبة من الواقع والاول لا يوجب الثانى فان المهية قد يتصف بوجودها فى نفس الواقع ولا يتصف به فى مرتبة ذاتها من حيث هى هى وكذا الهيولى متصفة بالجسم والتقدر فى نفس الامر وليست متجسمة ولا متقدرة فى حد نفسها ومرتبة قابليتها نعم كل ما يثبت لشئ فى مرتبة نفسها بما هى هى فهو لا محالة ثابت لها فى الواقع دون العكس الكلى وليس الامر كذلك فى جانب السلب كما تكرر بيانه فاذن تبين وينكشف ان نعت التغير والتجدد للاجسام ووقوعها فى مقولة متى امر صورى جوهرى مقوم لها او مقوم لما يلزم وجودها وتشخصها اولى فى مرتبة وجودها وتشخصها وليس من العوارض التى يمكن تجرد الجسم عنها وخلوه فى الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظايرهما فوجب ان يكون صورة الجسم للاجسام صورة متجددة فى نفسها وطبيعتها التى هى بها كمال ذاتها وتحصل نوعيتها ويتقوم مادتها امرا متجددة الهوية متصرمة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لا يزال تتجدد وتنقضى فتستقبل وتمضى وتحضر وتغيب وذلك بحسب الوجود الخارجى والتشخص العينى وان لم يكن كذلك بحسب المهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها وبالجملة كلما يوصف به الحركة والزمان بحسب المهية عند القوم من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددى والبقاء الحدوثى فذلك مما يوصف به الاجسام الطبيعية بحسب وجودها الطبيعى التشخصى فى حد هويتها الخارجية المتقدمة على ساير العوارض العرضية فجميع الموجودات التى فى هذا العالم واقعة لذاتها فى الزمان والتغير مندرجة تحت مقولة متى كما انها واقعة فى المكان مندرجة تحت مقولة اين

لكن بعضها متاخرة الوجود عن التغير والزمان كاكثر عوارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة وغيرها من الاكوان
المسبوقة بالعدم والاكوان الانفصالية والاستحالات الانفعالية المنقطعة بغيرها و بعضها مع التغير والزمان كطبايع
البسايط الفلكية والكوكبية وما يجري مجريها معية ذاتية راجعة الى العينية وليست معية وجود الجسم في ذاته للزمان
كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس لانهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له ان الجسم لا ينفك عن
الحركة او السكون وكل منهما متغير اما الحركة فبالذات واما السكون فبحسب التقدير بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بدل السكون
متحركا لكان زمان حركته كذا فالجسم وان لم يكن متغيرا لذاته في نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن
بحسب وقوعه في الحركة والسكون يكون متغيرا فيكون في الزمان فرجعت معية الزمان الى العينية بواسطة الحركة ولم
يعلموا ان الشيء الثابت الوجود في ذاته وهويته كالعقل المفارق يستحيل ان يكون محلا للتغير قابلا للحركة نعم يمكن ان يكون في
حد مهيته الذهنية او بحسب مرتبة هيوليته الغير المتقومة بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير متغير ولا متغير حتى يمكن
ان يتصف بالتغير والحركة في الواقع فالجسم اذا كان ثابت الذات والهوية في حد طبيعته النوعية الخارجية فمحال ان يوصف
بالتغير والحركة ولا ايضا بالسكون لانه عدم الحركة عما من شانه ان يقبل الحركة واعلم ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم
تحقيقهم الوجود والهوية الخارجية وذهابهم الى ان الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية
التي لا يحاذي لها امر في الخارج وذهلوا عن ان الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلا عن ان يحاذي له امر اخر في
العين ثم انهم لما اعتبروا ماهية الجسم وماهية الحركة والزمان وجدوا ان ماهية الحركة ومقدارها خارجة عن ماهية الجسم و معناه
فحكموا بانها من العوارض اللاحقة له كما حكموا في اصل الوجود بالزيادة على الماهية وادى بهم ذلك الى ان انكروا كون الوجود
متحققا في الخارج وان يكون له ثبوت للماهية الموجودة وذلك لان العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان
الوجود زايدا على الماهية الموصوفة به و كل صفة وجودها فرع وجود موصوفها فيعود الكلام الى ذلك الوجود السابق فيتسلسل
او يدور وهما باطلان فاتصاف الماهية به انما يتحقق في ظرف الذهن وقد علمت ان ذلك غير مجد ولا فرق بين الذهن
والخارج في لزوم التسلسل والدور على تقدير كون الوجود امرا مغايرا للماهية زايدا عليها زيادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها
بعد تمامية تحصلها وفعليتها ذاتا قابلا للارضية كانور اسه به قلب من يشاء من عباده وبالجملة القوم لم يفرقوا بين عوارض
الماهية وعوارض الوجود والقسم الاول قد يكون متحدا بها في الواقع والعروض للماهية بحسب التحليل الذهني وجعل كون الشيء

بحيث

بحيث يكون مفهومه خارجا عن الماهية محمولا عليها في الواقع وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج والوجود نفسه من هذا
القبيل فانه من عوارض الماهية الموجودة به لا من عوارض وجودها وكذا الفصل للجنس والتشخص للنوع فاذن كون التدريج
في الوجود زايدا في الشعور على ماهية الاجسام لا ينافي عدم زيادته على هوياتها الوجودية الشخصية الخارجية تلخيص توضيحي
معروض التغير والتجدد ومحل الحركة اما امر ثابت الذات متساوي النسبة الى اجزاء الزمان او متغير او ليس بمتغير ولا ثابت
والقسم الاول محال لاستحالة ترشح التغير الموجب لاختصاص الشيء الى وقت معين على امر مفارق في ذاته عن كافة الازمنة
والاوقات والقسم الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك التغير زايدا على ذاته في الوجود ام لا والاول يوجب اعادة الكلام في المحل
ولزوم التسلسل او الدور والثاني لا يخلو اما ان يكون عين ماهيته او عين وجوده والاول باطل لان الذي يكون التغير عين
ماهيته هي الحركة نفسها ومحال ان يكون محل الحركة حركة اذ الشيء لا يعرض لنفسه وقد برهن ايضا ان الحركة ليست متحركة
ولا يجوز الحركة في الحركة والثاني هو الحق واما القسم الثالث فهو اما صورة الشيء المتغير او مادته والاول محال لان الذي
هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن ان يكون صورته التي بها يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة والثاني هو الحق فان المادة
في نفسها لما كانت بالقوة من كل وجه فهي وان كانت متغيرة في نفس الامر بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة ولا
متحركة ولا ساكنة لا يقال هيهنا قسم اخر وهو ان يكون محل التغير مجموع المركب من المادة والصورة لانا نقول قد علمت مرارا
ان تمام الشيء المركب بصورته لا بمادته فحكم الصورة بعينه حكم المجموع سيما عند من يقول بان التركيب بينهما اتحادي فقد ثبت
وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها وان صورها صورة التغير والاستحالة وكل منها حادث الوجود مسبوق
بالعدم الزماني كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية ولا لطبايعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية اذ الكلي لا وجود له في
الخارج والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود شخصياتها وهي متكثرة وكل منها حادث ولا جمعية لها في الخارج حتى
يوصف بانها حادثة او قديمة كما ان الكل لا وجود له الا بالافراد فالكل لا وجود له الا وجودات الاجزاء والاجزاء كثيرة فكذا حدوثها
حدوثات كثيرة والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الاجزاء فهو اولى بالحدوث الا ان الحق ان ليس لمجموع الاحاد باعتبار
الوهم حيث يتوهم الجميع كانها شيء واحد لكن الوهم ايضا يعجز عن ادراك الامور الغير المتناهية واحضارها معا والفرق
بين الكلي الطبيعي والكل ان الكلي له وجود في ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود واما الكل فلا وجود له في
نفسه اذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت ولا وجود له في الجزء ايضا فلا يوصف بالحدوث ولا بالعدم الا بوصف

بالوجود واما الكلي العقلي فهو وان كان عندنا موجودا بوجود الصورة المفارقة الالهية كما ذهب اليه افلاطون الالهي ومن
تقدمه من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين قدس الله تعالى اسرارهم ونور انوارهم لكن الصور المفارقة ليست من
العالم في شيء لانها من ماسوى الله تعالى وانما هي من علم الله تعالى وكلماته التامات التي لا تبيد ولا تنفد كما قال سبحانه ما
عندكم ينفد وما عند الله باق وقوله لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلماته فاذن العالم بجميع
اجزاءه افلاكه وكوكبه وبسايطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة كل ما فيه في كل حين موجود اخر وخلق جديد كما
قد مر ذكره في العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله اعلم **فصل** في ذكر ملفقات المتكلمين وتنبيه على اداتهم والجامهم
في هذه المسئلة قد سبق في العلم الكلي ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان في الماهية والنقص من التناهية في الوجود لا
الحدوث كما توهمه جمع قالت الفلاسفة ان الواجب لذاته ان كان بذاته مقتضيا ومرجحا لوجود الممكنات سواء كان المقتضي
ذاته فقط او مع صفة من الصفات على ما هو مذهب المتكلمين ان له صفات واجبة الوجود فهو متقدم على جميع الممكنات لانه
عليها ومرجحا والمرجح دائم فيدوم الترجيح لان كل ما لا بد منه كان الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه كوجود وقت
او زوال مانع او وجود شرط او حصول ارادة او طبع او قدرة وبالجملة وجود اي حال كان على ما يفرضه القائلون بالصفات
كالاشاعرة والكرامية وغيرهما من طوائف المتكلمين لا يخلو اما ان يكون ازليا كان الاثر العالم كذلك ازليا لامتناع تخلف
المعلول عن العلة التامة وان لم يكن ازليا كان حادثا وكل حادث لا بد له من مرجح حادث وننقل الكلام الى الحادث فيعود حادث
ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث في احتياجه الى مرجح اخر حادث ولم يحدث الان ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير
النهاية فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لا اول لها وبالجملة فمن عرف ان الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه
غير متغير ولا متبدل واثره متشابه الاحوال والافعال فانه لم يوجد عنه شيء اصلا لم كانت الاحوال كلها على ما كانت عليه
وجب استمرار العدم كما كان وان تجدد حال من الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال لانه ليس في العدم
الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجودا او بالباري ان يكون موجدا او يكون فيه حال اخرى تقتضي وجوب
لتشابه الحال هذا خلاصة كلامهم في اثبات قدم العالم اقول هذه المقدمات كلها صادقة حقة اضطرارية لكن مع ذلك
لا يلزم منها قدم العالم فانك قد علمت ان الهوية المتجددة الوجود شانها عين التجدد وفعليتها عين القوة الاستعدادية
ووجودها مشوب بالعدم وتمامه وكماله عين النقص والقصور فهو مستند الى فاعل التام الفاعلية وموجبة الدائم

الفيض

الفيض الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله من جهة تجدده وقوته ونقصه وقصوره
لا فضاء لوازم ذاته بلا جعل وتاثير لما علمت ان لوازم الماهية غير مجعولة وظاهر ان المعلول لا يلزم ان يكون مثل العلة
في نحو الوجود وقوامه وثباته لما ان المعلولية على قصور في الوجود ونقص درجة وجود العلة الفاعلية والقصور انما يكون
بدخول العدم في هوية المعلول نعم الحدوث لما كان وصفا زايدا على وجود الشيء المعلول كان السؤال بالكمية واردا
على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون ساير الاوقات واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة الماهية ولوازمها
الغير المجعولة فحكمه حكم ساير الماهيات الصادرة عن الفاعل الدائم المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائما فكما لا يلزم من
كون الواجب فاعلا للانسان ان يكون الواجب انسانا والانسان واجبا كذلك لا يلزم من كون المؤثر القديم موجبا
للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا لان الحدوث للوجود المتجدد والهوية بمنزلة الذاتي المقوم للماهيات
والجعل غير متخلل بين الذات والذاتي فهذا حق الجواب عن شبهة المنكرين للحدوث بما فيه ومعه واما متكلموا اهل
الملل فهم طائفتان احديهما القائلون بنفي العلة والمعلول في الموجودات وبالقدرة الجزافية وليس لاهل العلم
كلام معهم لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب المقدمات الحقة للنتايج ولولا لم يكن لانتاج الشكل
الاول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم واذ لا يقين فلا علم
واذ لا علم فلا اعتقاد ولا وثوق على تحقق شيء ولا اطمينان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الاديان
والمذاهب والمساعي كلها هباء وهدرا اذ يمكن ترتب الفائدة المنظورة على خلاف هذا الذهاب والسعي ونقيض الفائدة
المنظورة على هذا الذهاب والسعي لا يسئل عما يفعل وهذا الراي قريب من اراء السوفسطائية والثانية القائلون بها
المتفقون لنفي الترجيح بلا مرجح فبعضهم اثبت للواجب صفة زايدة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة و
غير ذلك الا انهم يقولون السبب في ايجاد العالم انما هو الارادة فلا بد من مخصص فبعضهم جعل المخصص مصلحة يعود الى
العالم وقد علمت في اوايل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل وما اورد في مصلحة لا احد وان لا يكون قبل من مخصوص
من دورات الفلك دورات اخرى كثيرة وجودها قبل وجود العالم وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا ايضا
باطل اذ وجود المخصص مقدم على وجود المخصص به فالكلام عايد في ذات ذلك الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم
فيه ومخصصا اياه به وبعضهم وهم الكرامية جعل الارادة حادثة قائمة بذاته فيلزم ان يكون الذات محلا للحوادث

المغيرة وذلك محال لوجهين الاول انه يلزم ان يكون في ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان مكثرتان لذات
الموضوع لها علت والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع حل الثاني لو حلت فيه الحوادث فالحادث الثابت زمانا في ذاته
الباطل بعد ذلك ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا يعدم عنها ابدا وان كان البطلان لم ايضا دفعا كان يوجد في ذاته
فلابد لحدوثه من علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة وعلة الحدوث لا يتخلى عن الحدوث وعلة البطلان لا يتخلى عنه وما هذا
شانه هو الحركة الغير المتصورة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكي وعندنا هو الطبيعة في وجودها
الخارجي وعلى اي وجه لابد ان يكون محله هيولى جسمانية فمحل هذه الارادات المتصلة المتجددة ان كان هو ذات الله
جل اسمه يلزم ان يكون الله العالم جسما دائم الحركة متحركا على الدور بل يلزم على ما ذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث ولا
فيحتاج الى الله اخر بديع وجوده المتجدد تعالى الاشارات تعالى القيوم الواحد عن خيالات هذه الاوهام المضلة المعطلة
لاولى وساوس الوهم والخيال وتارك مسلك التصفية والتجريد والاخذ الجدال العبث المجرد عن العقل والمقال وان
كان محلها غير ذاته تعالى يلزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته وبحيث يكون الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك
المتجدد الوجود انفعالا دائما وذلك محال وبابطال الارادة الحادثة في ذات الواجب جل ذكره اندفع قول بعضهم
ان للواجب لذاته ارادات حادثة غير متناهية الى بداية حيل نيل البارى مؤثرا بتلك الارادة الحادثة حتى حدثت
ارادة خاصة موجب لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام
كلها حادثة ومن القائلين بحدوث الارادة لا في محل الجبائي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار المعتزلي واتباعهم فانهم
يقولون بانها قائمة لا في محل وهو ممتنع فان الارادة اذا كانت عرضا يحتاج الى محل يقوم به فكيف يقوم بذاته الا
ان يريدوا بالارادة معنى اخر جوهريا فيكون من جملة العالم فالكلام في حدوثه عايد ومنهم من جعلها قديمة وقالوا
الارادة القديمة هي السبب في ايجاد العالم وانها وان كانت قديمة الا ان الله تعالى انما اراد احداث العالم في الوقت
الذي حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت اخر غير الوقت الذي وجد فيه ولا يجوز ان يسال عن لمية احداثه
وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره فان تلك الارادة لذاتها وعينها يقتضي التخصيص بذلك الوقت
والاحداث فيه ولوازم الماهيات لا ينبغي ان تعلل بامر من الامور غيرها هيا فها التي هي ملزومات لها وانت تعلم
ان الارادة لابد فيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة و في العدم الصريح لا يتفاوت شي عن شي ولا يتمايز

عن

من معدوم ولا يتميز فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم ما هو علة لوجوده من حدوث
ارادة او وقت او زوال مانع او تعلق علم او حصول مصلحة او غير ذلك من الاحوال فان الكلام عايد في حدوثه واستدعائه
لمرجح حادث لان الكلام جار في علة حدوث العالم نفسه وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية وكما ما
ذكره بعض المتكلمين ان الحكماء يقولون ان صدور هذا العالم عن الواجب لذاته في وقت مخصوص ليس اولى من صدوره
في وقت اخر غيره قبله او بعده فلا يوجد في ذلك الوقت المخصوص فلم يصب في هذا النقل منهم فان الحكماء متفقون على
ان الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات تقدما زمانيا والوقت المذكور من جملة الممكنات فانه مقدار الحركة الدورية
الفلكية عندهم وعندنا مقدار الوجود الطبيعي المتجدد بنفسه فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها
الا لزم ان يتقدم الشي على نفسه وهو محال هذا ما قيل وستسمع منا كلاما في تقدم البارى تعالى على جميع الممكنات
زمانيا تذكرة وتحصيل ولا يمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة اوجبت وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه
وقبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصا بعد سنة فان الارادة
الموجودة الان يقتضي وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضي وجوده في الحال فان هذا ايضا محال لانه ليس قبل
جميع الممكنات شي يوجب حصول المراد كالحال في المراد الذي يحصل بعد سنة فان هناك احوالا متجددة مانعة من حصول
المراد الا بعد السنة فلو فرض ان هذا المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذي اراده فيما بعد السنة في الحال الذي كان
يريد باحضار ذلك المراد مع وقته الذي كان قد وقع فيه لكان يحضر اليام مع ذلك الوقت بلا انتظار ولا امهال
وليس قبل وجود العالم الا العدم البحت الصريح وهو متشابه الاحوال فجواز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتميز فيه
الوقت الذي تعلقت به الارادة القديمة عن وقت اخر يماثله وكما امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها
بالوقت الذي قبل هذا الوقت ايضا ممكن فما الذي اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت الممكن دون غيره وما الذي
ميزه عن غيره من الاوقات في تعلق الارادة والشي لا يتميز عن غيره الا بمخصص ولا مخصص في العدم الصرف كما عرفت
غير مرة فظهر بما ذكرنا دوام جود الجواد المطلق وازلية صنع الصانع الحق وافاضته على الاشياء ازلا وابدا على نسق
واحد ولكن دوام جود المبدع وابداعه لا يوجب ازلية الممكنات لا كلها ولا احدها ولا كليها ولا جزئيها كما سبق و
الفلاسفة لو اكتفوا على هذا القدر من اثباتهم احدية ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة ودائم الجود

والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا معطل عن الكرم والبسطة لكان كلامهم حقا صحيحا الا ان متاخريهم زادوا
على ذلك وزعموا ان هذه المعاني يستلزم قدم العالم ودوام الافلاك والكواكب وبسايط الاجرام وصورها ونفوسها
نوعا وشخصا ودوام المركبات وصورها ونفوسها نوعا لا شخصا وقد اقمنا البراهين على بطلان ما ذهبوا اليه من قدم
المجعولات وقدم شي من الممكنات غاية من الله ملكوته الاعلى فصل في بعض احتجاجات المتكلمين وارباب الملل
على انقطاع الفيض استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة الحجة الاولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية ولنكن تلك الحوادث
مثلا حركات الافلاك ودوراتها فيلزم ان يكون كل واحد من الدورات مسبوقة بعدمات لا اول لها فيكون العدمات
كلها مجتمعة في الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون في الامور الوجودية لا في الامور العدمية واذا كان جميع العدمات
المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع في الازل فلا يخلو مجموع تلك العدمات اما يحصل معها في الازل
شي من الذوات الوجودية او لا يحصل معها شي من ذلك والاول يقتضي ان يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتاخر
وذلك محال والثاني وهو ان لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة في الازل شي من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع
الموجودات بداية وذلك هو المطلوب وقد يقررون هذا الوجه بطريق اخر فيقولون اما ان يجوز حصول شي منها فيما لا اول
فان جاز حصول شي منها في الازل ولم يسبقها غيره فيكون المجموع بداية وهذان الطريقان لا يتميان على قاعدة ان
الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد فيقولون كل
واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا بالعدم او كل واحد منها داخل في الوجود فيكون
الكل داخلا في الوجود محصورا فيه فلا يكون غير متناه ويجاب عن الطريق الاول بانا نمنع ان يكون العدم السابق
لكل حادث لا اول له كونه غير مسبوق بحادث اخر مطلقا فذلك ممنوع فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث اخر
الى لا نهاية له وان سلمنا ان يكون العدم السابق لكل حادث لا اول له ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون
مسبوقا بحادث اخر بعينه فلا يلزم من صحة هذا الاجتماع الاعدام في الازل فان معنى كون الشي ازليا كونه غير مسبوق
بالغير مطلقا واذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث اصلا لما عرفت انه لا يلزم من
انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما الجواب عن الطريق الثاني فبان يقال ان مسمى الحركة والحوادث وهو القدر المشترك
بين جميع الافراد اما ان يوجد داخلا في جملة الحركات والحوادث المذكورة ام لا يوجد كذلك فان احد داخلا فيها فاما ان قيل

امان

اما ان يجوز حصول شي من الحركات والحوادث في الازل او لا يجوز فنختار جواز حصول شي منها في الازل وذلك الشي هو مسمى
الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو اول الحركات والحوادث وانما يكون ذلك لازما لو كان هو
الاول واما اذا لم يوجد ذلك المسمى داخلا فيه فنحن نختار حصول شي من تلك الحركات والحوادث في الازل قولكم لو
كان كذلك لزم ان يكون المجموع بداية قلنا لا ثم فان الحق على ما قررنا ان كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بمثلها
الى ما لا ينتهي يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابدا وفيه نظر فلا تذهل
ويجاب عن الوجه الثاني الذي يبتنى حكم الكل على حكم كل واحد فقد عرفت فساده الا ان يقرر كما قررناه وهو ممنوع لان
بقولنا كل ممكن ما عدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعة واحدة ولا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة فانها
لا يمكن وقوعها دفعة لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله في
محل واحد في وقت واحد ولا كذلك المجموع ويجاب بجواب اخر وهو الاصل في الباب وذلك ان الحوادث الماضية لا يمكن ان
يكون لها كل مجموعي حتى يلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم او غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومة و
المعدوم لا كل له اصلا فلا يصح الحكم عليه بل الحكم الموجود من تلك الحوادث في كل وقت ليس الا واحدا ومنها الحجة الثانية
لهم في اثبات حدوث العالم ان الحوادث في الازل لو كانت غير متناهية لزم ان يكون وجود كل واحد منها متوقفا على انقضاء
ما لا يتناهى من الحوادث وكل ما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محال ينتج ان الحوادث لو كانت غير
متناهية لكان وجود كل منها محالا وبطلان ذلك ظاهر والجواب انكم ما ذا تعنون بهذا التوقف ان عنيتم به المفهوم
المتعارف وهو الذي يعرض عند كونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف على الغير المتناهي ما يكون
الشي متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا يكون وجوده الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل
لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن وقت او حال كان فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما فحصل
بعد ذلك وحصل بعده الحادث اذ ما من وقت يفرض الا كان مسبوقا بما لا يتناهى ولا يأتي ما يتوقف على حركات لا
ويتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شي من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فان
الخصم مذهبه انه لا يقع حادث الا وقبله حوادث لا الى بداية ولا يصح وقوعه الا هكذا فكيف يجعل محل النزاع شيئا لنفسه
فان جعل محل النزاع مقدمة مستعملة في ابطال نفسها او اثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب اولا وهو

جملة المغالطات المذكورة في المنطق وبالجملة فالتوقف المذكور ان حمل بالمعنى الاول العرفي فالملازمة ممنوعة وان عنى
به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة والاستثناء ممنوع كما ذكره الحجة الثالثة ان الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها
اخر وكلما له اخر فهو متناه ينتج ان الحوادث الواقعة في الماضي متناهية اما بيان الصغرى فلان الان الحاضر اخرها
مضى واما بيان الكبرى فظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم ان الان اخر ما مضى ان عنيتم به كونه اخرا ليس بعده شيء
من الزمان اصلا منعنا الصغرى فان مذهب الخصم ان بعده انات وازمنة لا تتناهى وان عنيتم به انه اخر ما مضى بحسب
فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون اخرا ليس بعده شيء اخر واما النهاية المذكورة في الكبرى ان اريد به
اخر فهو مسلم ان اريد بتلك النهاية ان يكون في جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى وان اريد ما يكون في جانب
الاخر منها فيصير صورة النتيجة هكذا الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة اخرها لكن لا يلزم
من صحة ذلك تناهيها من جهة بدايتها وليس الكلام في تناهي الحوادث من جهة اخرها بل الكلام انما هو من جهة اولها
وبدايتها فلا يضر ما ذكروه الحجة الرابعة ماخوذة من برهان تناهي الابعاد انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه
السنة التي نحن فيها الى الازل جملة ثم اخذنا تناقص سنة وهي من العام الماضي الى الازل جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم
الطرف المتناهي من احدى الجملتين على الطرف المتناهي من الجملة الاولى ما يشبهه ويقابله في الجملة الثانية فلا يخلو اما ان
ينقص الجملة الناقصة في الطرف الاخر او لا ينقص فان لم ينقص فان ذهبتا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد
يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وكلاهما محالان وان نقصت احدى الجملتين عن الاخرى لزم تناهي الجملة الناقصة
من الجملة الاخرى التي في جهة الازل لان الجملة الثانية الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لا بد ان تكون متناهية فالجملتان
من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل وذلك هو المط والجواب ان الحركات الماضية
التي الفت منها الجملتان معدومة والامور المعدومة لا اجزاء لها فيكون فرض اجتماعها في الازل محالا وح لا يلزم من فرض
اجتماع ذلك المحال انقطاع الحركات في الماضي لما عرفت من عدم اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الخارج
الا مستوفيا فتبينا الحجة الخامسة ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم ومعلوم انه يلزم من وجود العلة التامة
وجود معلولها وبالعكس وبالعكس ولهذا دوامها دوامه اذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحة ذلك
التلازم ان يكون العالم مساويا للواجب لذاته وذلك محال والجواب ان ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة والمعلول

ليس على وتيرة واحدة من الطرفين فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول واما ارتفاع المعلول فلا
يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع المعلول يستدل به على ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك لان ارتفاع المعلول اوجب
ذلك فاتضح الفرق بين اللزومين الحجة السادسة ذكرها صاحب المطارحات قدس سره نيابة عن المتكلمين فقال النفوس
الناطقة حادثة وباقية بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة فذلك المجموع اما ان يكون حادثا او
غير حادث ويمتنع ان يكون غير حادث لانه معلول الاحاد الحادثة على ما ذهبتم اليه ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول
حادثا لا محالة فمجموع النفوس الناطقة الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث واذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث
بداية فان الحوادث لو لم تكن متناهية في جهة الماضي كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية الى
نفس لا يكون قبلها نفس اخرى وح يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ما عرفت
فالحوادث لا محالة لها بداية وذلك هو المط واجاب عنه من وجوه الاول ان ذلك المجموع الذي اخذتموه من النفوس الناطقة
في الزمان الماضي وان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث الماضية بداية لان كل احاد لها مجموع فان ذلك
المجموع باضافة واحد اليه يحصل منه مجموع اخر مغاير للمجموع الاول والنفوس الناطقة الحاصلة في الماضي وان كان لها
مجموع لا انه دائما في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس في كل وقت وانضمامها الى
كل مجموع فيحدث مجموع اخر حدوثا زمانيا وهكذا الى الازل يتبدل ذلك المجموع الى لا يتناهى وليس الحكم مختصا
بالنفوس الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا فانا اذا اخذنا قديما مع حادث ما مجموعا فان ذلك المجموع لا محالة
يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث وانضمامها اليه ويحصل مجموع اخر غير المجموع الاول الذي كان قبله الى الزمان
وهذا لا يدل في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل في كل وقت يحصل مجموع اخر غير ما كان حادثا قبل حدوث
الحادث اللاحق ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك وقت لا يحصل فيه شيء من النفوس الناطقة ولا بد ان يكون لها
بداية لا يكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال والجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة لا احاد لها فلا يكون
لها مجموع حقيقي اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يمكن عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهاية الحوادث
والجواب الثالث انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة وجودها في الماضي ولكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث
لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس وحدوثها بان يتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه

نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وح يكون نوعه حادثا بعد ما لم يكن فلا
يلزم من تناهيها تناهي الحوادث فهذا الجواب ضعيف جدا وصدوره عجيب من باحث حكيم فان العناية الالهية كيف يقصر
عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعية في ازمنة غير متناهية ولا يحفظ نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال مع انه يديم ويحفظ
طبايع انواع هي دونه واخس منها على ان قاعدة الامكان جارية في كليات الانواع وان لم يجر في جزئياتها المتغيرة و
ايضا لكل طبيعة نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية يجب ان يكون ذات عناية بها ويحفظها وابقائها او
في كل وقت وتلك الصورة هي اسم الهي عند العرفاء وتجل من تجليات الحق الاول الذي كل يوم هو في شان الحجة السابعة
ان كل عدد سواء كانت احاده متناهية او غير متناهية فهي اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين ويكون نصفها
اقل من كلها وكلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهيا واذا تناهى النصف تناهى الكل وان كانت فردا فاذا نقصنا
منها واحدا صارت زوجا والزوج كما عرفت متناه فاذا اضفنا ذلك الواحد الى الزوج المتناهي صار الكل متناهيا فعلى
كلا التقديرين يكون النفوس الماضية متناهية ويلزم من نهايتها نهاية الحوادث والجواب قال الشيخ المتاله في المطارحات
انا لا نم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان لها عدد موجود في الاعيان لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له
في الاعيان فلا يوصف بزوجية او فردية ولا قلة ولا كثرة ولا مساواة ولا تفاوت فلا كل لها عدديا في الاعيان اذ لا
ارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضا فان الذهن لا يمكنه عدها وتصورها على سبيل التفصيل و
الاكتناه وعلى تقدير ان يسلم ان لها عددا فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجا او فردا فان الزوجية والفردية والتساوي
والتفاوت والتباين والجذرية والمجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي لانها اقسام من خواص مطلق العدد
ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد يكون اقل من غيره يجب ان يكون متناهيا لانتقاضه
هذه القاعدة بالمئات الغير المتناهية التي هي اقل من الالوف الغير المتناهية وكذلك مقدورات الله تعالى عند المتكلمين
اقل من معلوماته لخروج الممتنعات في قسم المعلومات دون المقدورات مع عدم تناهيهما اقول في هذا الجواب وجوه
من النظر منها ان الحكم بان العدد غير موجود على الاطلاق غير صحيح وهذا الشيخ انما حكم على اعتبارية العدد لان الوحدة و
الوجود والتشخص كالامكان والشيئية والمعلومية امور ذهنية اعتبارية ولما كان العدد عبارة عن الوحدات وما يتركب
عن الاعتباريات فهو لا محالة اعتباري فالعدد اعتباري وأما نحن فقد اقمنا البرهان على ان الوجود في كل موجود عين

حقيقته والهوية بشكوك موجودة وعند التحليل الحكم بانه الوجود عيني والحجة عنه اعتبارية محضة والوحدة عين
الوجود فيكون موجودة فبطلت هذه الحجة اعني الحكم بان العدد اعتباري لانه مؤلف من الاعتباريات ومنها انه ان اوجب
ان العدد امر اعتباري لكنه ليس من الاعتبارات الكاذبة الغير المطابقة لما في نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غير قابل للقسمة
الى الزوجية والفردية والمساواة واللامساواة كيف وهذه الصفات تعرض اولا وبالذات للعدد وبواسطته للمعدود
هو ظاهر ومنها ان الغير المتناهي على معنيين احدهما بالقوة وهو الغير المتناهي اللاتفقي وثانيهما بالفعل وهو الغير
المتناهي العددي ومقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني لانهم منكرون لوجود
الغير المتناهي بالفعل مرتبا كان او غير مرتب متعاقبا كان او مجتمعا والتفاوت انما يجوز في الغير المتناهي بالمعنى الاول
كقبول الجسم عند الحكماء للانصاف المتداخلة الغير المتناهية والارباع المتداخلة الغير المتناهية والثانية نصف الاول

تذكرة مشرقية واعلم انا قد اشرنا سابقا ان الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود وان الكثرة اذا لم يكن بين احادها
علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها باخذها مجتمعة حكما وجوديا غير احكام الاحاد فان احادها وجدت اشياء كانت
موجودة عند الا انها ليست موجودة بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح
الجواب عن الحجة المذكورة بان النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بانها كذا وكذا نعم لك
ان يعتبر جملة منها وكل جملة في اعتبار الذهن فهي متناهية اذ الذهن لا يقدر على الاحاطة التفصيلية بالامور الغير المتناهية
وكل مبلغ متناه من النفوس فهو اما زوج او فرد ولا يلزم منه الا تناهي ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها
نكتة وهي انا نعلم ان كثيرا من النفوس وهي الكاملة في العلم تتحد بالعقل الفعال وضرب منها وهي الناقصة الشقية
تهوي الى الجحيم ولا يصعد الى عالم النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء كالاسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس ايضا
في بعض رسائله قال ان النفوس الناقصة هالكة لا يبقى بعد البدن وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات اصحابنا
الامامية عن ائمتهم عليهم السلام وضروب اخرى منها متفرقة في طبقات النشأة الاخرة وعلى هذا فلا جمعية لها
في مكان يحوي افرادها يحيط بها او في بناء عقلي يجمعها نكتة اخرى ان الجملتين اذا توجبتا مرتبا وضعيا كما في
المقادير او عقليا كما في العلل والمعلولات فلكل منها اتساق وانتظام بين احادها فاذا لوحظ الاول من
احديهما بازاء الاول من احاد الاخرى يتطابق بقية الاحاد من غير ان يحتاج العقل الى ملاحظة كل من الاحاد مع

نظيره ملاحظة تفصيلية بل يكفي الملاحظة الاجمالية واما في الغير المترتبة او في الامور الاعتبارية المحضة فلا يكفي الا
تطبيق الجميع واحدا واحدا مع ما يحاذيها على التفصيل والعقل لا يفي به وقد نبه بعضهم الجملتين الاولين بجملتين مبتدئتين
بل بخشبتين ممتدتين اذا طوبق مبدأها والثانية بالحصيات المتفرقة المجتمعة من غير ترتيب فلا يجري البرهان الا
في الامور الموجودة المترتبة فاندفع ما ذكروه من جريان برهان التطبيق والتضائف وغيرهما تارة من جهة الهدم
النقض وتارة من جهة الاثبات والالزام لوجوه اولها في الحوادث على مذهب الفلاسفة وثانيها في مراتب الاعداد وثالثها
في النفوس المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها ان وجود الفلك من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا وان
وجوده تعالى من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا وخامسها نقضا بان معلومات الله ازيد من مقدوراته
لاحاطة الاول بالمحالات ايضا مع عدم تناهيهما والدليل يجري في تناهيه وسادسها نقضا باشتمال كل موجود على صفات
غير متناهية كلزوم امر ولزوم لزومه وهكذا وغيره من النسب المتضاعفة وسابعها نقضا بمنع جواز التطبيق بين
السلسلتين لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى **بحث وتفصيل** قال بعض الاذكياء الحق ان العدد الغير المتناهي بالفعل
مطلقا سواء كان بين الاحاد ترتيب او لا وذلك لانه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما يبقى منه بعد اسقاط
واحد وهذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق
فان قلت الوجود في الواقع انما هو للامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد اعتبار العقل وحدة
فلا يلزم الترتيب الواقعي الكافي في التطبيق بين جميع هذه المراتب قلت اذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلا شك انه يوجد فيه
التسعة والثمانية والسبعة والتسعة من حيث انها تسعة واحدة لها جهة وحدة وان لم يعتبرها العقل ويكفي التطبيق عدد
انتهى كلامه اقول اما اولا فلانك علمت ان معنى وجود الكثرة وجود احادها الا ان لها وحدة اخرى غير وحدة الاحاد و هذا
قال المحصلون من الحكماء ان وحدة العدد هي نفس كثرته لانه صفة ضعيفة الوجود صورته انما هي نفس مادته بعينها كما ان
فعلية الهيولى نفس قوتها واستعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها
مطابق خارجي فليس لها توقف على شيء في الواقع اذ ما لا تحقق له في الخارج لا توقف له على غيره واما ثانيا فلان العشرة
وجودا ولها توقفا وحاجة الى ما هو جزء لها فلا نم ان لها توقفا على عدد مخصوص بما دونها اذ لا رجحان لتسعة و
واحد على ثمانية واثنين او سبعة وثلثة او ستة واربعة او خمسة وخمسة فلا اختصاص لتسعة في ان يكون محتاجا

اليها

اليها اولا دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء على ان لا توقف للعدد الا على الوحدات لا غير واما ثالثا
فلان للعشرة توقفا على ماهية التسعة لكن لا توقف لها على تسعة مخصوصة اذ يتصور في كل عشرة عشرة افراد من
التسعة اذ باسقاط كل واحد معين من احاد العشرة يبقى تسعة مخصوصة فهناك عشرة تسعات لا رجحان لشيء منها
بعينه على البواقي في ان يكون مبدأ لوجود العشرة فيلزم في اعتبار واحد منها مبدئية العشرة الترجيح بلا مرجح
ولا بد في الترتيب لجريان التطبيق من تخصيص في كل واحدة من المراتب كما لا يخفى على المتدبر الحجة التاسعة ان العالم بجميع ما
فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجود ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث وذلك لان كل ممكن يحتاج الى
المؤثر وتأثير المؤثر لا يخلو من اقسام ثلثة لانه اما ان يكون في حال وجوده او في حال عدمه او لا في حال وجوده ولا في
حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني ايضا محال لكونه جمعا بين الوجود والعدم
و هو محال فتعين ان يكون تأثير المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في حال العدم وذلك هو حال الحدوث فكل ما له مؤثر
فهو حادث فالعالم حادث والاولى ان يقرر هكذا تأثير المؤثر اما حال عدمه او حال حدوثه او حال بقائه والاولان
يفيدان الدعوى والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهو محال والجواب انا نختار ان التأثير في حال الوجود
البقاء قوله فذلك ايجاد الموجود او ابقاء للباقي قلنا ليس الامر كذلك وانما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجودا ثانيا
وبقاء مستأنفا وليس كذلك بل الفاعل يوجده بنفس هذا الايجاد لان تأثير الفاعل في شيء عبارة عن كونه تابعا له في
الوجود واجب الوجود بعلته ثم الذي يدل على ان التأثير يجب ان يكون في حال الوجود وجوه احدها انه لو بطل ان يكون
التأثير في حال الوجود وجب ان يكون اما في حال العدم ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع او لا
في حال الوجود ولا في حال العدم فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما وذلك ايضا باطل كما عرفت وثانيها ان الامكان
في كل ممكن علة تامة للاحتياج لما يحكم به العقل بانه ممكن فاحتاج فلو لم يحتج حال البقاء لزم اما الانقلاب في الجهة
او تخلف المعلول عن العلة التامة وثالثها ان من احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان صفاته تعالى ازلية
على انها قديمة موجودة بايجاد الذات اياها فهي مادة النقض عليهم ورابعها انه لو استغنى الممكن في حال بقائه عن المؤثر
فلزم انه لو فرض انعدام الباري لم ينعدم العالم ولزم ايضا ان لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك باطل قبيح شنيع لكن
بعضهم التزموه وقالوا في انعدام العالم انه تعالى لا يخلق البقاء [illegible] ان الزمان مركب من الانات

وان لم يلزم كونا متغيرا انه تعالى يحدث في كل آن عالما آخر وخامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث في اعدام
الازلية الى العلة اذ الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته فيلزم عليهم اعدام المعدوم الحجة العاشرة قررها بعض
المتأخرين وهو ان ما سوى الله تعالى اما مجرد واما جسم او جسماني والاول وجوده محال لانه لو وجد لكان مشاركا
له تعالى فوجب ان يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هذا محال واما الثاني فهو حادث لان كل جسم اما
متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث اما الحركة فلان ماهيتها تقتضي المسبوقية بغيرها لانها عبارة عن تغير حال و
انتقال من حال الى حال فلو كانت ازلية لم تكن مسبوقة بالغير فاجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية بالغير هف
ولانه لو كانت قديمة لكانت كل دورة من دورات الفلك مثلا مسبوقة باخرى يكون كل منها مسبوقا بعدم ازلي فاجتمعت
الاعدام في الازل فلم يوجد في الازل شيء منها وهو المط ولانه اما ان يكون في الازل شيء من هذه الحركات او لا فعلى الثاني
يتحقق عدم سابق على الجميع وهو المط وعلى الاول يكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية
اما السكون فلانه عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الاول وملزوم له والحصول وجودي وقد مر يمتنع عدمه لوجوب
استناد القديم الى الواجب الموجب التام لكنه مما يجوز عدمه لجواز الحركة على جسم لانه ان كان بسيطا فتشابه اجزاؤه
فجاز ان يتلبس كل منها بحيز الاخر ولا يحصل ذلك الا بالحركة وان كان مركبا امكن الحركة على بسائطه وهي تستلزم الحركة عليه
ايضا والجواب بوجوه احدها ان ما ذكروه في نفي المجرد سوى الباري تعالى يفيد نفي موجود غيره واللازم باطل عندهم
وعند غيرهم فكذا ما ذكروه وثانيها انه معارض بالدلائل القائمة على وجود المجردات والصور العقلية وثالثها ان الوجودات
البسيطة قد مر انها متمايزة بالكمال والنقص في نفس ما به الاشتراك من غير حاجة الى مميز فصلي واما ما اشتهر من الدفع
بان التجرد امر سلبي والاشتراك في السلوب لا يوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المتشاركات في السلب بنفس ذواتها
المتباينة فليس بشيء لان المجردات لا شبهة في انها مشتركة في نحو من الوجود مباين لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان
سلبي كما يعبر عن حقيقة العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات ولا شك ان العلم صفة وجودية يعبر عنه بعنوان سلبي
فالحق ما وجدنا اليه ورابعها ان مبناه ما ذكروه في هذه الحجة على ان التجرد ذاتي له تعالى اما نوع او جنس وعلى التقديرين يلزم
كونه تعالى ذا ماهية وهو محال كما برهن عليه واما حقيقة الوجود المشترك عندنا فقد بينا في اوايل هذا الكتاب انه ليست
كليا طبيعيا نوعا او جنسا ولا غيره من الكليات الخمسة واما المفهوم الانتزاعي الذي لا وجود له الا في العقل فلا شك انه من

الخارجيات

الخارجيات دون المفهومات وخامسها ان غاية ما لزم تركب الواجب من اجزاء عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا
الرابع وسادسها ان ماهية الحركة ومعناها وان كانت هي المسبوقية بالغير او الانتقال من حال الى اخرى فذلك لا يستلزم
كون تلك الماهية مسبوقة بالغير لما علمت من ان ماهية كل شيء لا يلزم ان يكون من افراد نفسها وحمل الشيء على نفسه
ضروري بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف الصناعي فتلك الماهية تقتضي ان يكون كل جزئي من جزئياتها مسبوقا بغيره
وايضا فقد علمت ان مسبوقية الماهية بغيرها لا يوجب ان يكون لها اول او افرادها ما بداية لا يحصل قبلها وسابعها ان غاية
ما ذكروه يستلزم حدوث كل انتقال جزئي لا حدوث الحركة التوسطية التي يبقى مع الانتقالات الجزئية الغير المتناهية
وثامنها ما قيل انه لو سلم ما ذكروا فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة لا على حدوث نوعها اقول في هذين الجوابين نظر
بل كلاهما غير صحيح عندي لان الحركة بمعنى التوسط وان حكم عليها فيما سبق بانه شخصي ومستمر شخصي ففاعل وقابل
شخصيان الا انه مع ذلك امر مبهم الوجود في ذاته لا بقاء له بحسب نفسه وانما بقاؤها كبقاء الهيولى الاولى المفتقرة
الى المتممات النوعية والشخصية من الصور وكذا الماهية المتعاقبة الاشخاص لا بقاء لها في نفسها وهذا وان كان بحثا
على السند لكن الغرض التنبيه على حقيقة الامر ثم لو ثبت التعاقب في الخصوصيات والاشخاص للحركة على الاستمرار الاتصالي
يوجب بقاء موضوع شخصي مستمر جسم قار الذات لكان البحث قويا وذلك كما علمت منا والحق ان المتكلمين لو امكنهم ان
يقولوا ان كل جسم وجسماني لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث وما لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث فهو حادث فكل جسم
وجسماني حادث لتم البيان والا فلا ولعل مقصود قدمائهم الذين كانوا في الصدر الاول لقرب زمانهم بزمان النبوة
والوحي ما ذهبنا اليه مطابقا لكلام اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكوة النبوة وتاسعها ان كون كل دورة
مسبوقة بالعدم الازلي انما يستلزم اجتماع اعدامها في الازل بمعنى انها تجتمع في هذا الحكم لا انها تتحقق في الحصول في وقت
معين وايضا انا نختار انه لم يكن في الازل شيء من هذه الحركات بمعنى انه ليس شيء منها ازليا لا بمعنى ان الازل زمان معين لم
يوجد فيه شيء منها وظاهر انه لا يفيد المطلوب وايضا انا نختار ان في الازل تحقق شيء من هذه الحركات قوله يكون الحركة
الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية قلنا نعم بمعنى ان هذه الحركة الازلية ليست مسبوقة بحركة اخرى
لا بمعنى انه يتحقق عدم سابق على الجميع اذ كونها ازلية ينافي ذلك وللاصحاب الحدوث حجج اخرى لولا مخافة التطويل لاوردتها
مع ما يرد عليها والغرض من ايراد ما ذكرناه ان يحيط الناظر في هذه المسئلة باطراف ما قالوا ووجوه الاحتجاجات التي

ذكرو لمن الجانبين ليعلم قدر ما نقطناه وسلكنا سبيله ولا يحيل الا منا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة من
غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما ان مجرد البحث
من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير والله المعين **فصل** في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض
البارى وحدوث العالم قد اشرنا مرارا ان الحكمة غير مخالفة للشرايع الحقة الالهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة
الحق الاول وصفاته وافعاله وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فيسمى بالنبوة وتارة بطريق السلوك والكسب فيسمى
بالحكمة او الولاية وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة له بتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر
على ذلك الا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية فانه قد يكون الانسان بارعا في الحكمة البحثية
ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة او بالعكس فالعقل السليم اذا تامل تاملا شافيا وتثبت بذيل الانصاف متبرئا عن
الميل والانحراف والعناد والاعتساف وتدبر ان طائفة من العقول الذكية والنفوس المطهرة الذين لم يتنجس بواطنهم
بادناس الجاهلية وادناس النفسانية ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ولم ياتوا باطلا ولا تدليس وكانوا مؤيدين من
عند الله بامور غريبة في العلم والعمل معجزات وخوارق العادات من غير سحر وحيل ولا غش ولا دغل ثم اصروا على القول
بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره وانشقاق سمائه وانهدام طاقاته وتساقط كواكبها وانكدارها وطي سماواته
وتبديل ارضه وانفجار بحارها وسيران جبالها ونسفها وبالغوا في ذلك وشددوا في الانكار على منكريه مع ظهور انه لا يضرهم
القول بقدم العالم مع بقاء النفوس بعد الابدان الشخصية واثبات الخيرات والشرور النفسانية في المعاد ولا يخل بالشريعة
في ظاهر الامر فيجزم لا محالة بانهم ما نطقوا عن الهوى وما اخبروا الا على يقين حق واعتقاد صدق ثم اذا رجعنا الى البراهين
العقلية التي لا شك ولا ريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناطقة على ان صانع العالم واحد صمد لا
يعتريه نقص ولا تغير ولا انزعاج من حالة الى حالة ولا فتور في فاعليته ولا انثلام في فيضه ولا بخل في احسانه ولا توقف
على ارادة سانحة او حضور وقت مناسب او قصد الى تحصيل مصلحة له او لغيره فان من قصد في ايجاده شيئا تحصيل مصلحة وان
كانت لغيره او ايصال منفعة وان كان الى الغير فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله الى الغير لان ذلك التحصيل او الايصال ان
لم يكن اولى له من عدمه فلم يقصده وان كان اولى فهو بذلك يحصل كمالا لنفسه من غيره اذ بدونه فاقد ذلك الكمال
فعلم انه تام الفاعلية تام الارادة ليس في ذاته قصد زايد او ارادة حادثة فيجب كونه صانعا فياضا لم يزل

لا يزال

لا يزال باسط اليدين بالرحمة والعطاء في الاباد والازال بلا قصور انما القصور في ابناء عالم الدنيا والاجسام و
سكان قرية الهيولى الظالم اهلها وهي دار الزوال والانتقال فاذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسئلة العظيمة
لا يمكن الا بما هدانا الله اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الامر على ما هو عليه من تحقيق تجدد
الاكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دائم والعالم
متبدل زائل في كل حين وانما بقاؤه بتوارد الامثال كبقاء الانفاس في مدة حيوة كل واحد من الناس والخلق
في لبس وذهول من تشابه الامثال وتعاقبها على وجه الاتصال **ذكر تنبيهي** قال بعض العرفاء في
كتابه المسمى بزبدة الحقايق قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي
تعني بالعالم فان اراد ان يقول اعني به الاجسام كلها كالسماوات والامهات او يقول بل اعني كل موجود سوى الله
فان قال اعني به كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها كالعقول والنفوس فعلى هذا يكون اكثر الموجودات
المندرجة تحت لفظ العالم غير المتوقفة الوجود على وجود الزمان وان قال اعني بالعالم الاجسام كلها فلا
يجري على هذا الوجه ايضا لان معنى ذلك ان الاجسام موجودة مذ كان الزمان موجودا فيكون مشعرا
بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان
متاخر الوجود عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات انتهى كلامه اقول لا يخفى ما فيه من النظر فان المعية الزمانية
بين الشيئين لا ينافي التقدم الذاتي لاحدهما على الاخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقيقة ما
ذكره هذا العارف اذ النسبة بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى والصورة بالتلازم والزمان من جملة
المشخصات للجسم كما ان الهيولى باستعدادها من جملة المشخصات المخصصات للصورة فكما ان النظر في كيفية
التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما فان الصورة بحقيقتها تستلزم المادة وتفيدها على
وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فتتصور المادة بها وتتكمل بوجودها ثم ان المادة
باستعدادها تتهيأ لقبول صورة عاقبة بخصوصها تلك السابقة على وجه الاعداد فيلزمها ايضا مادة اخرى
فلا تزال الصورة علة للهيولى بالايجاب والفعل والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول فهما يتجددان في الوجود
فكذا الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم فالزمان علة تشخص الجسم وحدوثه والجسم علة بقاء الزمان

واستمراره ولاجل ذلك تناقض ثبوت الاكبر حسبما نقلنا من كلامه في العلم الكلي على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال
ان الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى و
ذكر ان الدثور قد لازم الصورة والهيولى معا ثم قال صاحب الزبدة فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة مذ كان
الحق موجودا فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم فاقوا في حدق النظر على الاولين والاخرين
ومالابد في هذا المقام ان يعلم ان الاجسام لا توجد اصلا حيث يوجد الحق الاول لا الان ولا قبله ولا بعده ومن ذهب
الى ان العالم موجود الان مع وجود الحق فهو مخطئ خطأ عظيما فحيث الحق لا زمان ولا مكان ومحيط بالزمان و
المكان وساير الموجودات فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما
انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو
بعد في مضيق التشبيه ولم ينزه الحق من التشبيه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون
انه جسم مكاني كساير المحسوسات وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه والله عز وجل
سابق على الزمن المستقبل حيث سبقه سبقه على الزمان المستقبل من غير فرق وهذا يقيني عند العارف والعلماء
عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا ان العالم مساو في الوجود كوجود الحق الاول كما لم يقولوا ان
من هذه الحروف مثلا يساوي وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلامه **نقد وتحصيل** اعلم ان القول
بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبة وجوده قول لا يحصل لا شبهة فيه عند العقلاء لكن الثابت بالبرهان والمعتضد
بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم وكذا الحال في نسبة كل علة مقتضية بالقياس
الى معلولها فالمعلول لاجل نقصه وامكانه غير موجود مع العلة في مرتبة ذاتها الكمالية ولكن العلة موجودة
مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزايلة عن وجودها الكمالي ومن امعن في تحقيق هذه المسئلة اوتي
خيرا كثيرا والدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه هو معكم اينما كنتم وقوله هو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله
اينما تولوا فثم وجه الله وغير ذلك من الايات القرانية والاحاديث النبوية فاذا تقرر هذا نرجع ونقول ان
الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت من الاوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق والحق المنزه عن المكان
موجود في كل واحد واحد من الامكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما يقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والفراغ

كما يقول

كما يقول

[illegible]